ANTROPOLOGÍA Y SIMBOLISMO

Patricia Fournier | Saúl Millán | María Eugenia Olavarría | Coordinadores



ANTROPOLOGÍA Y SIMBOLISMO

Patricia Fournier | Saúl Millán | María Eugenia Olavarría | Coordinadores



Casa abierta al tiempo
promeP
Programa de Mejoramiento del Profesorado

Escuela Nacional de Antropología e Historia
Instituto Nacional de Antropología e Historia
Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
Estados Unidos Mexicanos

México, MMVII

Instituto Nacional de Antropología e Historia
Alfonso de María y Campos
Dirección General

Rafael Pérez Miranda
Secretaría Técnica

Gloria Artís Mercadet
Coordinación Nacional de Antropología

Escuela Nacional de Antropología e Historia
Francisco Ortiz Pedraza
Dirección

Flor Ma. Romero Julián
Subdirección de Investigación

Ana Goycoolea Artís
Subdirección de Extensión Académica

Arturo Lozano Cabello
Departamento de Proyectos Especiales

Hilda Jiménez Reséndiz
Departamento de Publicaciones

Katia Vanessa López González
Corrección de Estilo

Miguel Ángel Arroyo Rosales
Diseño y revisión editorial

Gabriel Francia
Formación

Antropología y Simbolismo
Saúl Millán, Patricia Fournier García,
María Eugenia Olavarría
2007
Primera Edición
ISBN: 978-968-03-0285-7
Cuerpos Académicos:
Arqueología e Historia de las Sociedades Complejas, ENAH-CA-08
Investigación y Docencia en Antropología, ENAH-CA-13
Secretaría de Educación Pública, Dirección General de Educación Superior.

Proyecto realizado con financiamiento de la Secretaría de Educación Pública, Subsecretaría de Educación Superior Universitaria, Programa de Mejoramiento del Profesorado.
El contenido de los artículos es responsabilidad de l@s autores.

Índice

Cuarta parte: simbolismo en arqueología

Quinta parte: el don

Presentación

Patricia Fournier, Saúl Millan

A Marie-Odile Marion
in memoriam

Si bien los vínculos entre antropología y simbolismo son en cierta medida congénitos, ya que han estado presentes desde el origen de la disciplina como tal, la antropología simbólica no ha sido un camino frecuentemente transitado por los antropólogos mexicanos, cuyos pasos se han encaminado con mayor frecuencia hacia otras ramas de la antropología social. Concebida a menudo como un ejercicio destinado a examinar manifestaciones de carácter mítico o religioso, la antropología simbólica ocupó de hecho un lugar poco destacado en los debates antropológicos que se suscitaron en México durante las décadas de los sesentas y los setentas del siglo pasado, esencialmente preocupados por analizar las manifestaciones del cambio cultural sin brindar por ello estudios pormenorizados de lo que debía entenderse bajo el concepto de "cultura". Fue necesario que, hacia la década de los ochentas, obras como la de Victor Turner, Mary Douglas o Clifford Geertz arribaran finalmente a las traducciones castellanas para que una nueva generación de antropólogos advirtiera la importancia del simbolismo en el análisis de los fenómenos culturales. Al aprender que la cultura es una urdimbre que teje tramas de significación, según la clásica definición de Geertz [1987], diversos antropólogos terminaron por comprender que sus objetos de estudio no podían ser examinados al margen de esos sistemas significantes que confieren a la economía, la política o la religión, su carácter de hechos culturales.

Mediante diversos estudios de caso, que generalmente siguieron el método estructural, la antropología simbólica abrió un camino por el que actualmente transita más de un centenar de investigadores nacionales,

algunos de los cuales se han dado cita en la obra que ahora presentamos. Sin compartir necesariamente un objeto de estudio estandarizado, un método general o incluso una perspectiva teórica en común, sus trabajos demuestran que uno de los fines centrales de nuestra disciplina consiste en explicar las representaciones culturales que un grupo social otorga a prácticas, objetos e instituciones en apariencia semejantes. La antropología simbólica deja de ser así una disciplina circunscrita al ámbito religioso, donde sin duda tuvo su origen, para convertirse en un ejercicio más amplio que abarca por igual las representaciones del cuerpo y de la jerarquía, las concepciones del territorio y del poder, pero también las manifestaciones de género y las ideas sobre la violencia que formula un grupo social específico.

En efecto, si los hechos culturales son ante todo representaciones, en el sentido que se otorga a una danza o a un ritual como medios que expresan algo distinto de sus propias ejecuciones, la antropología simbólica tendría como finalidad examinar ese "dominio de la semiología que la lingüística no reivindica ya para sí" [Lévi-Strauss, 1968:17]. Aun cuando los fenómenos del ámbito religioso resultan en este sentido paradigmáticos, en virtud de que su materia prima está siempre hecha de representaciones colectivas, sus efectos no son exclusivos de expresiones religiosas como el mito o el ritual, y tienden por el contrario a manifestarse en aquellos dominios que anteriormente parecían reservados a la antropología económica o la antropología política. En la medida que las investigaciones advierten con mayor claridad que los hechos sociales no están simplemente ahí, sino que están conformados a su vez por ideas, creencias y representaciones compartidas, los objetos de la antropología simbólica se han extendido hacia nuevos espacios de análisis que no se encontraban en principio contemplados por los estudios clásicos sobre simbolismo. En este proceso, disciplinas afines como la arqueología terminaron por ampliar su horizonte de observación y, en algunos casos, modificaron la óptica con la que tradicionalmente habían sido vistos los vestigios de sociedades antiguas.

El resultado de esta trayectoria, que en el caso de México abarca un periodo de varias décadas consecutivas, es una disciplina que hoy en día reúne a investigadores de distintas instituciones en campos de acción sin duda heterogéneos, pero vinculados acaso por un propósito común que consiste en dilucidar la naturaleza simbólica de la vida social.

El hecho de que etnólogos, arqueólogos e historiadores se den cita en una obra dedicada al simbolismo no es un factor azaroso o casual. De manera paradójica, como ha precisado Manuel Delgado [1999], es en la jurisdicción de la antropología simbólica donde podemos encontrar materiales con los que el antropólogo puede jugar a lo que mejor sabe hacer, que es comparar. A través de estudios de caso como los que aquí se presentan, el lector estará en condiciones de comparar sentidos y significaciones que se han producido en distintos tiempos y espacios, para obtener de ellos semejanzas que a menudo difieren, pero también diferencias que se parecen.

Esta obra plasma, en consecuencia, los resultados de investigaciones que en gran medida continúan con las pautas desarrolladas por Marie-Odile Marion, quien en la Escuela Nacional de Antropología e Historia diera un fuerte impulso a los estudios multidisciplinarios en el campo de la antropología simbólica, congregando a especialistas interesados en diversas temáticas de la dimensión y las lógicas simbólicas de las prácticas sociales, eje de muchos de los estudios que ella llevó a cabo [cfr. 1991, 1993, 1994, 1997, 1999, 2000]. De seminarios y eventos anteriores se derivaron volúmenes coordinados por Marion [1995, 1997], tradición que retomamos en el marco de una labor conjunta de los cuerpos académicos del Programa de Mejoramiento del Profesorado (promep) "Investigación y docencia en antropología", "Arqueología e historia de las sociedades complejas" —ambos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, inah— y "Antropología simbólica y poder", de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

La primera parte del libro está dedicada al cuerpo humano entendido como la materia prima de simbolización [Douglas, 1978:89-107]. Los tres capítulos que integran la sección tienen como propósito reconstruir el universo de sentido en que se inscriben las concepciones indígenas sobre el cuerpo y la persona.

El ensayo de Olavarría discute la pertinencia de algunas aproximaciones contemporáneas de la antropología del cuerpo en el marco del corpus etnográfico proporcionado por los relatos y exégesis de curanderas yaquis. Desde el punto de vista de su reflexión teórica, reconoce la existencia de al menos tres cuerpos o campos semánticos de representación que usan la imagen del cuerpo como *locus:* el nivel individual o de la experiencia en un sentido fenomenológico; el nivel social o del imaginario corporal

como medio para representar relaciones sociales y, el cuerpo político que se refiere a su regulación por medios físicos y legales, sin pasar por alto el hecho que las tres perspectivas se encuentran entrelazadas.

El capítulo de Millán explora las concepciones locales del universo huave de San Mateo del Mar, en particular, la noción de *ombas* que designa la cúspide de diversas formaciones jerárquicas cuyos elementos están asociados a la organización territorial, las relaciones de parentesco y los vínculos sociales que se desprenden de la actividad ceremonial. Al evocar ámbitos tan lejanos como la jerarquía civil y los fenómenos meteorológicos que pueblan la mitología huave, el término *ombas* opera como un elemento de articulación entre el orden simbólico y el orden social, pero sólo en la medida en que sus connotaciones jerárquicas están directamente conectadas con sus significados mitológicos.

A partir de las nociones de consustancialidad y contagio, Fagetti desarrolla la idea del cuerpo sutil entre las comunidades de ascendencia náhuatl. Se trata de un ente invisible, impalpable y etéreo, dotado de autonomía, que se separa del cuerpo durante el sueño y vive todo tipo de experiencias. Esta energía vital propia del ser humano no sólo puede abandonar el cuerpo físico durante el sueño, sino que irradia de él, es compartida con todos los seres del universo y se transmite a los objetos cotidianos. Asimismo, el cuerpo sutil está presente en todas las partes del cuerpo, por lo cual se establece un vínculo y una relación de consustancialidad entre el todo y sus partes, como por ejemplo, entre el niño y el muñón, la porción del cordón umbilical que se separa al cabo de unos días del nacimiento y que constituye su *alter ego*.

El segundo apartado comprende tres capítulos dedicados al estudio de la dimensión simbólica en los ámbitos de la religión y la ritualidad. El ensayo de Jiménez explora la reconformación de la geografía sagrada en Querétaro, México, a partir de la presencia, desde 1975, del Santuario de la Virgen de Schoenstatt. Este estudio propone que el movimiento y la imagen de Schoenstatt en el municipio de Corregidora modifica el ámbito geográfico de lo sagrado, en tanto representa una disputa por la "clientela" católica anteriormente distribuida en los santuarios de Pueblito y Soriano y conlleva significativas modificaciones en el entorno del catolicismo de la región.

Aviña propone que, más allá de la geografía municipal, la tenencia de la tierra y los límites político-legales, es el intercambio simbólico de

las peregrinaciones rituales la base del espacio y de la territorialidad entre los mayas-maceuales de Quintana Roo, México. Los llamados centros ceremoniales constituyen así los puntos nodales del territorio y de la estructura político ritual sobre los cuales se sustenta la identidad, un sistema de clasificación y una dimensión cósmica de configuración totémico-vegetal de naturaleza arbórea, representada como las ramas del árbol sagrado de la Santísima Cruz Yaaxché.

Acosta logra aproximar las perspectivas histórica y etnográfica a través del análisis de los *Títulos Primordiales* que narran la aparición de la Virgen de la Asunción durante la época colonial en Milpa Alta, actual delegación del Distrito Federal y pueblo originario de la Cuenca de México de filiación nahua. Presenta los procesos de conformación de una religiosidad colonial y, en particular, del simbolismo con relación a los santos. Asimismo, establece los vínculos entre las fuentes coloniales y el presente etnográfico, con la intención de describir cómo hoy día se recrea y reafirma un tiempo y un espacio originarios a partir del ritual y la memoria colectiva.

El tercer apartado está dedicado a explorar la relación entre violencia y simbolismo. Al respecto, Françoise Héritier [1996:13-53] afirma que para dar un paso más en el estudio de cualquier aspecto humano, es necesario preguntarse no sólo cómo un acto existe en sí mismo, sino qué dice con su propia existencia. En el caso de la violencia propone que, más allá de asumir que los actos violentos existen en sí mismos, éstos dicen algo, es decir, formulan un mensaje, comunican. Los sistemas de clasificación o de representación binaria basados en las nociones de lo idéntico y lo diferente, lo humano y lo no humano, hacen posible tal función. Así, la exclusión y la intolerancia serían la expresión de una voluntad por asegurar a toda costa lo que se considera igual a uno, lo idéntico, negándole al otro su naturaleza humana.

El capítulo de Salazar sobre los 'capeamientos' en la sociedad colonial de Puebla de los Ángeles muestra cómo mediante la vestimenta se significaba la pertenencia a un grupo social, por tanto, la capa usada por los varones no sólo era utilizada para proteger el cuerpo del clima, sino que era un objeto cargado con un simbolismo que otorgaba distinción al que lo portaba. En este sentido, el robo de las capas en el siglo xvii puede ser entendido bajo una nueva luz mediante la categoría de violencia simbólica. Se muestra así cómo las estructuras simbólicas —además de constituir una trama de representaciones— confieren valores.

Violencia y memoria histórica se conjugan en el capítulo de Fournier y Martínez sobre la masacre de 1968 en Tlatelolco. En este ensayo se expone de manera canónica la narrativa de los hechos con el objeto de analizar los mecanismos que han llevado al "secuestro de la historia" que ha permitido al sistema judicial mexicano exonerar a los criminales de lesa humanidad, en franca violación a los acuerdos internacionales suscritos en materia de derechos humanos. Con base en las ciencias forenses, no sólo quienes fueron asesinados sino también aquéllos que fueron objeto de desapariciones forzadas, sus familiares y los sobrevivientes, residen simbólicamente en un espacio social liminar, resultado de la violencia simbólica que el aparato del Estado les ha impuesto en un duelo inconcluso pero cuyos antecedentes y secuelas influyen en el presente aun cuando se insertan en una historia reprimida, como parte de la memoria histórica colectiva.

El cuarto apartado sobre simbolismo en arqueología comprende dos capítulos que enfatizan los aspectos metodológicos. A partir de la categoría de sistema social simbólico, Iwaniszewski elabora una propuesta para la investigación arqueológica. Dicho planteamiento se basa en la teoría del habitus de Pierre Bourdieu [1980], y propone tratar los sistemas simbólicos en su contexto social. El significado simbólico se establece sobre todo mediante la práctica y llega a tener la forma de la estructura estructurante reflejada por las configuraciones de la cultura material. Así concebidas, las formas simbólicas no son universales ni autónomas, sino dependientes de las relaciones de poder y del conocimiento práctico de los agentes involucrados. Los objetos materiales proporcionan identificaciones singulares que hacen posible y legitiman las acciones, pero a su vez representan y construyen el mundo social que justifica su significado simbólico.

El capítulo de Wiesheu muestra cómo en las tempranas sociedades complejas como las jefaturas, y ante todo en las entidades estatales y urbanas que se generan en las civilizaciones antiguas, son varias las identidades individuales y colectivas que se traslapan, como son las referidas a edad, género, etnia, religión, facciones, ocupación y pertenencia a determinados segmentos sociales. Este ensayo se centra en la categoría de género en relación con diversos tipos de especialización artesanal, tomando en cuenta el contexto de la afiliación de los artesanos a las instituciones centrales o su adscripción a los grupos de elite que se conforman en las

sociedades jerarquizadas. De manera simultánea, se revisan las diferentes formas estructurales de la identidad social y cultural conforme a la complejidad de las sociedades en términos de la especialización de funciones, junto con sus implicaciones alrededor de las dimensiones de espacio y tiempo así como de la variable de desarrollo de determinadas tecnologías de la producción

Por último, este volumen se cierra con un capítulo dedicado a discutir, bajo una óptica original, el principio del don de Marcel Mauss [1968 (1922)]. El estudio de Castaingts presenta y discute el concepto del don, continúa con el enigma del don y, por último, propone las soluciones. Su tesis central consiste en que el 'dilema del prisionero' —principio surgido de la teoría de juegos— funciona como un operador lógico útil en tal solución. Al representar con claridad las repercusiones del proceso social de la confianza, el dilema del prisionero establece que la confianza es un proceso de anticipaciones simbólicas sobre la conducta del otro. La confianza se encuentra en el interior de una relación estructural entre la cultura y la ética, de hecho, entre ética y cultura hay una relación en doble sentido: por un lado, es la relación estructural cultural la que posibilita el tipo de normas éticas que pueden existir y por el otro, la ética realmente existente influye sobre la cultura. Así, la relación en doble sentido entre ética y cultura conduce al establecimiento de normas de comportamiento y castigo para quien las siga o para quien las infrinja.

Es significativo pues, que un libro dedicado al simbolismo cierre sus páginas con una evocación del gran teórico de cuya obra abrevan la mayoría de los estudios sobre la simbólica del cuerpo, la persona y las técnicas corporales, las nociones de don y de habitus, así como del principio de reciprocidad sobre el que se asientan los sistemas de alianza y de ritualidad.

Por último, deseamos agradecer al Programa de Mejoramiento del Profesorado el financiamiento otorgado a través de los cuerpos académicos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en el marco del PIFI 3.3, para que esta obra salga a la luz, a Gabriel Francia quien realizó el diseño editorial y al Departamento de Publicaciones de la ENAH por su ahínco en la conformación del volumen.

Bibliografía

Bourdieu, Pierre

1980 *Le sens pratique*, París, Éditions de Minuit.

Delgado, Manuel

1999 *El Animal Público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*, Barcelona, Anagrama.

Douglas, Mary

1978 *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Versión española de Carmen Criado, Madrid, Alianza Editorial.

Geertz, Clifford

1987 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

Héritier, Françoise

1996 *De la Violence*, Paris, Odile Jacob.

Lévi-Strauss, Claude

1968 *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba.

Marion, Marie-Odile

1991 Los hombres de la selva. Un estudio de tecnología cultural en medio selvático, México, INAH.

1993 "Cuerpo y cosmos. Simbolismo del cuerpo y prácticas agrícolas de los mayas selváticos", en *Cuicuilco*, vol. 33-34, pp. 51-68.

1994 *Identidad y ritualidad entre los mayas*, México, INI.

1997 *Entre anhelos y recuerdos*, México, Plaza y Valdés.

1999 *El Poder de las hijas de Luna. Sistema Simbólico y Organización Social de los Lacandones*, México, Plaza y Valdés.

2000 "Bajo la sombra de la gran ceiba: la cosmovisión de los lacandones", en *Desacatos*, num. 5, pp. 45-56.

Marion, Marie-Odile (coord.)

1995 *Antropología simbólica*, México, INAH/CONACyT.

1997 *Simbológicas*, México, Plaza y Valdés.

Mauss, Marcel

1968 [1922] "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", en *Sociologie et Anthropologie*, Francia, PUF.

Primera parte

Metáforas del cuerpo Humano



Horizontes del cuerpo yoeme[1]

María Eugenia Olavarría
Universidad Autónoma Metropolitana

El presente ensayo tiene el propósito de discutir la pertinencia de las principales aproximaciones contemporáneas de la antropología del cuerpo en el marco de un corpus etnográfico particular, en este caso, el proporcionado por los relatos y exégesis de curanderas yaquis.[2] Para ello, comenzaré por presentar de manera crítica las tendencias dominantes del tema en cuestión para, con base en la reconstrucción del contexto etnográfico, proponer una interpretación derivada de la concepción indígena sobre el cuerpo y la persona.

A pesar de la gran diversidad existente entre las teorizaciones contemporáneas, existe una especie de consenso en torno a la idea del cuerpo como un gran mediador: entre las disciplinas clásicas y las contemporáneas; entre lo individual y lo colectivo; entre el aparato psíquico y el aparato cultural, entre el 'adentro' y el 'afuera'. El relativo acuerdo sobre esta idea ha sido resultado de un proceso en que hubo que superar los obstáculos representados, primero por el cartesianismo, el naturalismo y por último el sociologismo que sostuvo una correspondencia mecánica entre cuerpo físico y cuerpo social, entre micro

1 Este artículo ha sido elaborado con el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología [conacyt, proyecto U40611-S] y del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Universidad Nacional Autónoma de México [papiit, proyecto IN308602]. Deseamos aclarar que el término yoeme es el etnómino genérico para yaquis y mayos, la variante yaqui designa yoeme singular y yoemem plural. En este artículo empleo los términos yaqui y yoeme como sinónimos.

2 La investigación etnográfica se llevó a cabo en los poblados de Cócorit, Tajimaroa, Vícam Estación y Loma de Guamúchil, Sonora, México, entre abril de 2001 y febrero de 2002 en la que participaron las antropólogas Cristina Aguilar y Erica Merino. Todos los testimonios son citas textuales de entrevistas realizadas a curanderas y curanderos yoemem cuya identidad ha sido resguardada.

y macrocosmos. Actualmente, el cuerpo humano es conceptualizado más allá de su envoltura física y, según pretendo mostrar, se constituye como un auténtico dispositivo 'mediador' o 'conector' entre instancias.

Ya sea de manera explícita o no, toda disciplina humana es una mirada sobre el cuerpo en tanto evocadora de un *anthropos*, en el sentido maussiano del término [Mauss, 1979 (1909,1936)]. En el cuerpo coincide la antropología del rito, de la alimentación, de la danza, la gestualidad y el sacrificio. No hay magia que no tenga por origen o destino, un cuerpo, así como no hay un ejercicio del poder sin un sujeto in-corporado. La socioantropología contemporánea, sobre todo la que se realiza en contextos urbanos, está saturada de estudios que se refieren de una u otra manera al cuerpo humano: el tatuaje, el *piercing*, la moda, los rituales de iniciación, las nuevas costumbres, etcétera. Sin embargo, el interés de las ciencias humanas para con el cuerpo humano no ha generado un esfuerzo suficiente de teorización.

Las primeras perspectivas en ese sentido confirieron al cuerpo un valor simbólico —la clave de la ubicación del hombre en el mundo— que lo hacía susceptible de una geometrización y de una eventual réplica cósmica. Paulatinamente, se ha abierto el camino —a través de la cuestión del sacrificio, de la tortura, del dolor, de los sentimientos— hacia una visión más amplia del cuerpo y su participación en la representación del mundo. Se ha llegado, por diversos medios, al establecimiento de una conexión entre la anatomía, la fisiología corporal y su réplica cósmica; no obstante ha quedado pendiente la mayor dificultad, esto es, la incorporación al estudio del cuerpo de la dimensión psíquica. Actualmente, la antropología de los afectos, del dolor, de la emociones es uno de los campos más fértiles, al ser entendidos como conceptos, tanto como estados corpóreos profundos [Le Breton, 1995].

La concepción representacionalista basada en un mecanismo de tipo sistémico ha sido reemplazada por una concepción más amplia y más procesual; el cognitivismo en particular, ha introducido nuevos parámetros, tal como la sugestiva idea en el sentido que la frontera entre lo externo y lo interno, el adentro y el afuera es más permeable de lo que se suponía [Strathern, 1996].

Paradójicamente, este retorno epistémico al cuerpo ha generado una gran confusión terminológica con nociones afines como la persona, el sujeto, el ser, cuyas relaciones será necesario redefinir puesto que

las ideas del yo y de la persona están socialmente construidas y varían históricamente. ¿Cuál es la diferencia entre persona, sujeto, individuo o actor cuando se habla de un sujeto etnográfico? Y ¿cómo hablar de correspondencias, si no existe una noción universal acerca de lo que es un cuerpo físico, social o metafórico?

Si se parte únicamente de la noción de persona, la infinidad de sus variantes en las culturas alternas lleva necesariamente a pensar que no es posible encontrar correspondencias término a término de una cultura a otra, puesto que ciertos elementos constitutivos de la persona tienen un estatus de extraterritorialidad, es decir, no se ubican propiamente en el cuerpo físico. Por lo que no se trata de generar un nuevo concepto, sino de conciliar la cuestión del sujeto empírico, de su ontogénesis como sujeto social, a través del inventario de sus múltiples componentes somáticos, psíquicos, sociológicos.

Bajo esta mirada, el enfoque propuesto abandona la idea dominante del cuerpo temático o del cuerpo objeto, es decir, la idea simplificadora de un cuerpo neutro ubicado en su relación con dominios específicos de la actividad cultural tales como la salud, la religión, la política, para dar paso al *cuerpo analítico*. El enfoque metodológico del *cuerpo analítico* se opone a las dicotomías cartesianas y a las teorías constructivistas que se remiten a indagar cómo las imágenes del cuerpo se proyectan en la sociedad y viceversa, así como a las hipótesis funcionalistas derivadas, en el sentido que el simbolismo corporal se usa en última instancia para mantener el *status quo*. Esta perspectiva reconoce, en cambio, que las mismas formas corporales sirven a propósitos de resistencia y que la "corporización de las diferencias culturales codificada por la socialización", esto es, el *habitus* no es una estructura fija y determinante [Bourdieu, 1980].

Bajo estas perspectivas, el entendimiento de una concepción alterna de cuerpo, en la que intervienen elementos provenientes de diferentes tradiciones culturales —amerindia, judeocristiana, medieval— articuladas en una síntesis original, como la yaqui, exige el compromiso de renunciar a todo intento de extrapolación de categorías y modelos que pudieran llegar incluso a presentarse como afines. Sin embargo, la transcripción literal de la exégesis no podría dar cuenta del universo etnográfico en su completitud, por lo que se hace necesario un ejercicio intermedio de escritura que tenga por objeto el **reconocimiento** de los trazos singulares de la teoría yaqui del cuerpo.

Ésta se presenta como un conjunto de nociones, articulado por un número discreto de principios en común, que gira en torno de la imagen y atributos de la persona, los dones provenientes de Dios, del Venado y de los antepasados y parientes, así como por las contraprestaciones que el individuo debe ofrecer y que se expresan a manera de prohibiciones y prescripciones corporales, esto es, de ritos.

Dicho reconocimiento podría tomar como punto de partida el momento en que Jesús —un curandero más que en el tiempo mítico rondaba el territorio yaqui [Olavarría,1992]— ordena a San Juan en su carácter demiúrgico, bautizar a los hombres, con lo cual instaura una línea de demarcación entre bautizados y no bautizados que resulta de gran significación dadas las características que cada grupo adquiere. En la categoría de los bautizados caen los yaquis, los guarijíos, mayos, seris, pápagos y hasta los yoris (mestizos), mientras que los húngaros (gitanos) quedan excluidos del universo sagrado cultural por haberse ocultado y negado al bautizo. Es interesante la asociación que se establece entre el bautizo y sedentarismo —rasgo definitorio de la misión evangelizadora jesuítica— frente al nomadismo de los gitanos, este último signo de exclusión de la comunidad humana.

> Está un santo que tiene un sombrerito, que tiene su burrito chiquito aquí por un lado, luego está así el San Juan de Lago, es el que bautizó a toda la nación en los primeros días que anduvo Cristo aquí, y después el Dios, el Jesús mandó a San Juan para que bautizara a los seres humanos de toda la nación, yoris, yaquis, guarijíos, mayos, seris, pápagos, de todo, de toda la nación del mundo entero, mas dicen que a los húngaros no los pudieron bautizar porque los húngaros se les escondieron ante Él, que no quisieron el bautismo del Señor y ahora dicen que eso ahora así quedaron los húngaros, así viajando, viajando por pueblos [Doña Eloisa].

Así, la conducta castigada, más que la estrictamente pecaminosa, es el ocultamiento a 'los ojos' del Señor,

> pues dicen que cuando Él vino aquí, cuando empezaron a bautizar a todos los niños, dijo que alistaran a todos los niños, que iba a bautizar a todos y salió a las casas, iba bautizando, entonces ya cuando iba a llegar a otra casa, que dijo la señora, sacó a los niños más o menos bonitos ¿no? y a los otros niños los escondió adentro porque no quería que los

viera, entonces que dijo —"estos los voy a sacar y a estos los voy a esconder" los encerró adentro, y ya cuando vino Dios Nuestro Señor dijo —"¿los niños?, voy a bautizarlos" —"pues aquí están" los demás estaban encerrados, entonces ya cuando bautizó a esos niños le dijo Dios Nuestro Señor a la mamá de los niños —"pues ya me voy —le dijo—, saca a los que están adentro" —a la señora le dijo y sí se fue, y fue y abrió la puerta y salieron puros cochitos (cerditos); por eso aquí la gente no come carne de puerco, porque así son los otros niños que según ellos por feos los encerró, no quiso que los viera; por eso la gente aquí no los come... [Doña Tomasa].

El ocultamiento, voluntario o no, ante Dios es lo que provoca la exclusión de la comunidad humana. Con respecto a los no bautizados, existe una distancia social y con respecto a la carne de cerdo, al haber sido alguna vez carne humana, se establece un tabú. Sobre la prohibición de comer carne de cerdo también se afirma que *cuando Jesús montó en ira y expulsó a los mercaderes del Templo, los convirtió en cerdos*, por lo que el consumo de este producto es un acto equivalente al canibalismo. Existe pues, una continuidad entre el cerdo y el humano por haber compartido la misma sustancia corporal, alguna vez, aun en el tiempo mítico en que Jesús recorría el territorio yaqui. Y así como es posible pensar la continuidad entre la carne humana y la del cerdo, que provoca la prohibición de su consumo, también es posible pensar una **identificación** positiva respecto de especies vegetales que representan para el humano un beneficio, no sólo pragmático pues,

el Bambú tiene persona, en aquellos tiempos el bambú habló "va a haber curanderos y curanderas y yo les voy a ayudar, yo soy para que me conozcan Bambú, para las gentes que tienen hemorragias las voy a ayudar con mi trabajo". Por eso la medicina nació cuando el bambú habló... [Doña María].

Y así como algunas plantas *tienen persona* por haber recibido de Dios la misma sustancia que otorgó a los yoemem,

Dios andaba sembrando albahaca, ruda, té de limón todas las plantas medicinales estaba sembrando Dios y el demonio estaba sembrando marihuana, matas venenosas, todo eso que no sirve y Dios ya cuando terminó de sembrar hizo al curandero y a la curandera;

> pero el demonio hizo gentes malas que son los hechiceros y los brujos. Quiso agarrar a Dios pero no lo agarró. Ahora donde quiera hay iglesias católicas, hay curanderos, hay curanderas y santitos [Doña María].

De manera que, tal como algunas especies vegetales son consustanciales al yoeme, otras le son ajenas por provenir de la acción del Diablo; y lo mismo ocurre con ciertos animales y sus productos

> cuando Dios hizo el mundo también hizo gallos y gallinas para cantar al niño Dios, todos estaban: albahaca, ruda, gallo, gallina y curandero. Por eso cuando nació el niño Dios nació el huevo [Doña María].

Tal consubstancialidad es remarcable en el caso de algunos huevos que son capaces de transmitir sus propiedades, pues

> los yaquis de antes eran fuertes y resistentes a la enfermedad porque se ponían un huevo de gavilán en una axila para aguantar mucho, caminar recio y ser muy ligeros, lo tenían ahí hasta que nacía el polluelo. Los que aguantaban eran muy ligeros y no se enfermaban. Cuando nacía el gavilán lo ponían por ahí para que volara porque el huevo ya los había hecho fuertes a la enfermedad y ligeros para andar [Doña Alejandra].

De manera que las fronteras entre el mundo animal, el humano y el vegetal están marcadas por una taxonomía cuyo criterio de inclusión o exclusión es la acción performativa de Jesús, quien transformado en auténtico héroe cultural autóctono [López-Austin, 1997] acompañado en ocasiones por San Juan y en otras por el Diablo, establece una clara distinción entre el universo de los reconocidos por él mediante la acción del bautizo y el de aquellos que permanecen ocultos a su efecto. De hecho,

> había un curandero, llevaba su vestido de manta limpio muy, pero muy limpio, exageradamente blanco, limpio, puro, era tan pulcro que Dios quiso probarlo porque era muy buen curandero. Entonces Dios se convirtió en un leproso y fue hasta el lugar donde estaba curando, entonces el curandero al ver que el leproso se dirigía hacía él, hace gestos de repulsión y repugnancia y se retira, el curandero se introduce en el monte, se va a lugares boscosos a esconderse. Cuando Dios llega convertido en leproso al lugar donde cura, pregunta a los que estaban ahí —¿Y tu amo dónde está? Y le responden —"no sé, acaba de salir"— entonces en el momento en que el sirviente dice "no sé", le está mintiendo a Dios y

> entonces el sirviente se convierte en perro, los demás en cochis (cerdos), iguanas, coralillos y de todos los animales que hay en el monte cuando el curandero sale del monte sale convertido en Venado [Doña Gertrudis].

Sin embargo, como en toda clasificación, está presente cierta ambigüedad puesto que aún existe una continuidad en la sustancia corporal de los antiguos yaquis —no bautizados— y los actuales. La prehistoria mítica del pueblo yaqui es la de la nación de Suré, sus habitantes, los surem, hoy día son hormigas y otros animales de la Sierra asociados al mundo subterráneo, con quienes se activa la comunicación durante el ritual a través de diversos medios, uno de los cuales consiste en su representación iconográfica y cinética. En términos de prácticas relativas al cuerpo, se observa la relación entre la casa de las hormigas *juuki*, que literalmente significa casa de hoyo u hormiguero —*eye jo'ara*— que puede ser visto como un ombligo de la tierra pues su forma es cóncava, y el ombligo humano *siiku,* en el cual se encuentra *el genio o carácter de la persona*, de manera que, cuando nace un niño, la partera o la persona que le corte el cordón umbilical le transmite *su forma de ser*. Así, cuando las madres yaquis llevan el cordón umbilical al *juuki* y éste es comido por las hormigas, *quienes son muy fuertes de ser*, sabrán a quien pertenece y evitarán hacerle daño. Resulta pues, sumamente significativo que se permita a las hormigas devorar una parte del cuerpo, ya que a este respecto los yoemem se muestran sumamente aprehensivos: el cuerpo debe mantener su unidad, sus partes desprendibles no deben quedar dispersas, pues no sólo es importante que la placenta sea enterrada en el monte o colocada en las ramas altas de un árbol frondoso —previamente envuelta con telas— para que no sea comida por los animales. Al mudar los dientes, los niños *yoemem* los arrojan al amanecer hacia el oriente, para pedirle al sol que los definitivos sean buenos y resistentes.

El cabello y las uñas, según una costumbre ya en desuso, se guardaban en bolsitas de algodón para ser depositadas en el ataúd, como parte del propio difunto.

Me acuerdo que mi mamá me decía —"Yo hice parir a muchas mujeres aquí en los pueblos y allá en la Sierra y a todos les corté el ombligo y se los enterré en la Sierra para que cuando crecieran defendieran la tierra y nuestra sierra allá en el Bacatebe" [Jaime, 1998:14]. Sólo las hormigas, quienes en algún momento de la historia mítica fueron yaquis, tienen 'derecho' a apropiarse del punto central, el ombligo, el cual, tal

como los túneles del hormiguero **conectan** el plano subterráneo con el mundo humano, el ombligo opera a manera de conector entre distintos planos de lo corporal.

La perspectiva del cuerpo permite pensar así algunas prácticas relativas al ciclo de vida, el cual no termina, como es de esperarse, con la muerte física sino al cabo de un año, cuando *el alma recorre sus pasos* para visitar los lugares que conoció en vida y recuperar así los elementos del mundo sutil que, al igual que cabello, uñas, y ombligo deben retornar juntos a la tierra.

El entorno en el que el cuerpo humano comparte no sólo un espacio sino una **sustancia** con determinados plantas, animales y antepasados, el propio cuerpo no es un receptáculo o una envoltura, sino el locus que a través de sus propiedades, productos, partes y fluidos es capaz de entablar relaciones con otros seres humanos (por la vía de la copulación, la alianza y la filiación por ejemplo); con los animales y las plantas (por la vía de la alimentación y la curación), con otros planos del universo cosmológico (por la vía del ritual).

Lo que posibilita pues, que el cuerpo de un yoeme entable tales tipos de relaciones es su propia constitución, la cual consta de un soporte físico *takaa* y dos propiedades otorgadas por Dios en forma de dones que lo animan, una común a todos los seres denominada *güepul jiapsi,* en castellano *alma, espíritu,* y otra que sólo poseen determinados individuos, el *sea takaa*. Dadas las características que cada una posee y de las relaciones de equilibrio que mantengan entre ellas y con el *takaa*, dependen la vida y la salud.[3]

El *takaa* es, en este sentido, material, es la entidad orgánica visible y tangible que posee una estructura ósea, nerviosa, muscular de la cual emanan fluidos y secreciones, sonidos, olores y humores, y que por definición, es sexuado:

[3] Aguilar [2002] identifica como otra de las entidades el aura como "la energía que rodea al cuerpo de cada yoeme, hay quienes tienen aura buena, cristalina, blanca o verde y hay quienes la tienen mala u oscura. Por lo general todas las personas nacen con un aura buena pero algunos como los brujos, los envidiosos y los egoístas nacen con el aura mala y pueden dañar a los otros opacándola. Del estado de esta entidad depende la salud, cuando es clara el individuo goza de fortaleza física y emocional, pero cuando es oscura es propenso a sufrir enfermedades y a decaer en su estado anímico; sólo los curanderos son capaces de reestablecer el aura de sus pacientes a través del uso de amuletos y crucifijos". Sin embargo, al no tener equivalente en lengua yaqui y por el hecho de no provenir del acervo tradicional, sólo señalo su presencia sin incluirla en este análisis.

> le falta la costura, el bichom, la mujer no está sellada como el hombre, la mujer tiene su vagina chu'mim y el hombre no, la mujer no está completa pero puede tener hijos, pero aun así la mujer es la que lleva el sufrimiento, la mujer es más pobrecita porque va a estar teniendo sus hijos y luego atenderlos, lidiarlos, criarlos, cuidarlos, hasta el quehacer de la cocina, el desayuno de los hijos, estar pendiente de todo y el hombre, no [Doña Elvira].

El *takaa* masculino ya viene formado, únicamente hay que esperar a que crezca en el vientre de la madre, el niño de dos meses,

> ya se siente como un gusanito en el vientre de la mamá y a los dos meses de gestación su cabecita es muy pequeñita, de dos centímetros de ancho y el cuerpecito con sus bracitos y sus piernitas muy delgaditas en forma de cruz, su carita ya está formadita y se le alcanzan a ver sus ojitos, su nariz y su boca [Doña Clemencia].

La mujer, en cambio, tarda en formarse pues es nerviosa y miedosa, tiene forma de 'masa' como un 'hígado', el primer mes sólo es como 'sangre cuajada' y sólo tiene movimiento hasta los tres meses. La niña en gestación es como 'una tortilla', 'plana y pasiva', 'pesada y floja' como una 'gelatina'; "una niña primero es una bola, como una bola de carne, a esa bola de carne le van saliendo patitas, manitas, todo, la cabecita, todo se va formando, pero hasta los tres o cuatro meses, en cambio el niño ya viene formadito" [Doña Teodora].

La cualidad sexuada no es exclusiva del *takaa, el sol, taa'a es hombre y detrás de él está Dios*. El sol es hombre y la luna mujer *jamut*, madre luna, *mala mecha, todos venimos de la luna. El sol es padre de todos los hombres y la luna es madre de todas las mujeres*. La luna es María Santísima y el sol es *Apo Señor*, el Señor [Olavarría, 1992:24].

> El hombre y el sol están fuertemente ligados ya que hasta cuando un hombre se va a pelear, va a tener una hazaña con alguien dicen 'mañana va a salir más fuerte el sol, chispeando de fuerte', dicen ellos con coraje, con odio, así dicen ellos cuando tienen problemas con otro hombre y que 'mañana temprano sale más fuerte el sol' quiere decir que ellos mismos van a tener más fuerza [Doña Micaela].

El *takaa* femenino posee vagina, *chu'mim*, matriz, *waso* y ovarios, *bicho boola*, en donde se encuentran los óvulos, llamados de la misma

manera. La ovulación ocurre cada mes, *un mes de un ovario y otro mes del otro*, el útero *waso*, es la 'bolsa' donde se aloja el feto; el *takaa* masculino posee pene *bichoo* y testículos *bichoom* ambos nombrados con el mismo término, aunque al pene también se le denomina *ju'i, kuta*, 'palo' y a los testículos *kabam*, 'huevos', el semen *mejee'ko*:

> el hombre tiene desde su nacimiento unos coágulos dentro de su organismo, en los testículos, y en medio del miembro del hombre hay unos como huevitos, unas bolitas, esas son las criaturas y al hacer el uso por conducción se forma esa bola y se pega, ya se forma en la matriz de la mujer pero que de ahí proviene, son como una clase de huevitos chiquitos que de ahí están saliendo [Doña Elvira].

No obstante, a pesar de que sólo la mujer no está 'sellada', ambos hombre y mujer son *caachu pi*, 'no completos'. Los cuerpos masculino y femenino sólo se 'completan' cuando adquieren compromiso matrimonial, momento a partir del cual son reconocidos como *yoem yo'owe*, hombre adulto y jamut *yo'owe* mujer adulta.

La completitud posibilita la concepción, en cuya teoría la mujer sólo provee el sitio donde crecerá el niño, quien ya viene totalmente formado por el padre, de quien hereda la sangre, el sexo y las características físicas. Sin embargo, las fases de la luna son determinantes en la formación del feto, pues de acuerdo con ellas, se implanta una 'semilla' de varón o hembra. Si la concepción tiene lugar durante la fase de luna llena o creciente se anida una semilla de varón y, si tiene lugar en la fase de luna nueva o menguante, se anida una de mujer. Existen casos, no obstante, en los que durante la fase de la luna llena se anida una semilla de mujer o a la inversa, que durante la fase de la luna nueva anide la de un hombre, dando lugar a un varón con atributos de mujer *chillón, miedoso, cobarde* y es considerado 'joto', 'homosexual'; en cuanto a la mujer, ésta adquiere características masculinas *nace con un corazón valiente* y se dice que es 'marimacha' o lesbiana.

Los homosexuales reciben el apelativo de *sebe frío*, pues se dice que no tienen la fuerza solar o la cualidad caliente de un varón heterosexual. Para una familia, un hijo 'maricón' *se debe a un castigo divino,* por lo que nunca se debe intentar conocer el sexo del niño pues,

> Dios se puede 'sentir' y la castiga mandándole un hijo así... porque hay veces que el papá quiere una mujercita o quiere un varón, o hasta pue-

> de querer los dos, y ahí pa' que no se sienta, Dios lo manda así, Diosito también castiga, por eso no deben de preguntar uno con otro, lo que venga, lo que Dios da debe decir, porque si no van a salir así marimachas o maricones [Doña Lidia].
>
> Los 'jotitos' se sienten mujeres sólo cuando está la luna llena, se sienten mujeres, se ponen como mujer. Una persona una vez me dijo 'fíjese que nosotros está al revés entre nosotros, fíjate verás que cuando se pone la luna redonda acá es cuando nos cambiamos, ya nos sentimos mujeres así como usted que es mujer y se siente mujer, así nos sentimos nosotros, pero cuando se nos va la luna y que se pone acá (menguante) ya se nos cambia otra vez' [Doña Elvira].

Sin embargo, una persona que ha sido influenciada de esta manera por la acción de la luna no desempeña cargos rituales o civiles de relevancia, aunque sí pueden cumplir su promesa como chapayecas o matachines, o participar en la elaboración de los alimentos rituales:

> lo alquilaban cuando hacían fiestas, lo alquilaban 'vente —le decían— para que nos ayudes a hacer guacavaqui', llegaba el señor muy limpio, llevaba una pañoleta, ya llegando allá se amarraba la cabeza con una pañoleta, bien amarradito, su vestimento de blanco, sus guarachitos bien limpios y él bien bañadito llegaba a la fiesta, llevaba su cacito, su ollita de barro y ya se sentaba y le decían 'mira vas a hacer cocido tú, y ya luego ya en la mañana nos vas a hacer un atole', luego mandaba picar la carne, hacía un cocido buenísimo, más que una mujer [Doña Micaela].

La acción de la luna *maala meecha* es de calidad fría, de manera que al hacer conjunción con el sol durante los eclipses, los varones pierden calor y, si se exponen a su energía, corren riesgo de quedar estériles, *se secan*. En cambio, la acción de la luna sobre las mujeres, en particular las vírgenes, es la de intensificar su frío, convirtiéndose incluso su rostro en un espejo de la misma luna al aparecerle una mancha oscura.

En sí mismos, los *takaa* masculino y femenino son de cualidad caliente y sólo se consideran fríos en caso de no poder procrear. La cualidad fría o caliente viene de nacimiento, no obstante, una persona puede cambiar de condición a través de la alimentación, puesto que los mismos alimentos poseen los valores del frío y del calor,

> yo les digo 'mira mi'jita ahora que te bajó la regla no vayas a comer algo helado porque la menstruación, la regla que te está bajando se te va a ir cuajando, te va a quedar como coágulos en la matriz y después vas a tener complicaciones y para que no pase eso no andes comiendo cosas heladas, ni soda helada, que tú así cuando andas mala que vas a comer algo helado, con el tiempo te vas a enfermar, te van a pegar cólicos, cada hora que te va a bajar la regla ahí vas a estar con cólicos, molestias, dolor…[Doña Elvira].

> El alma, espíritu, *güepul jiapsi,* es el aire que Dios le dio al hombre, cuando Dios Creó el mundo, hizo un mono de barro, uno blanco y uno moreno les sopló y lo revivió ahí nos dio el espíritu que es el Espíritu Santo, Dios nos dio a cada uno de nosotros un aire y ese aire es el espíritu de Dios. Ese espíritu lo tenemos a la izquierda, en el corazón por eso todo el cuerpo está vivo, Dios nos dio esa raíz [Doña María].

Habita dentro del *takaa*, principalmente en el corazón, *jiapsi*. Este viento se mantiene al respirar. El *güepul jiapsi* es la fuerza del corazón, proporciona entendimiento y razón; posee la capacidad de salir durante el sueño dejando al cuerpo en reposo, pero al abandonarlo de manera definitiva, el *takaa* perece. Así, el *takaa* es como una morada temporal del *güepil jiapsi*, ya que al morir el *takaa*, el *güepul jiapsi* continúa con una existencia que depende en gran medida de las actividades y comportamientos que tuvo en vida: puede continuar en la Gloria de Dios o cumplir una condena.

El *sea takaa* o flor del cuerpo es un *doble espíritu* que sólo poseen ciertas personas como los curanderos, los danzantes, los músicos. Cuando un *yoreme tiene sea takaa se dice que tiene dos espíritus y un don competente que Dios le dio* y quien carece de él es considerado *kia polobe*, un pobrecito. Esta propiedad se manifiesta corporalmente de diversas formas, a través de las *manchitas blancas* que aparecen en las uñas a las que se les nombra *sutumsewa,* flores del espíritu, o bien cuando en el cuero cabelludo además de contar con un remolino en la coronilla, el individuo cuenta con dos o más, por lo general en ambos lados de la nuca.

Se dice que todos los *surem* —antiguos yaquis-hormigas-soldados— poseían *sea takaa*, pero actualmente tal propiedad está reservada para aquellos que tienen relación con el *yo'ania*, es decir el hogar precristiano

de los yaquis [Olavarría, 2003]. En la medida en que proviene tanto de Dios como del *yo'ania,*[4] *sewa* es polivalente, pero en todos los casos es una cualidad sagrada que distingue, separa, otorga. En el *yo'ania* moran las entidades del *monte*. El monte no sólo remite a una realidad geográfica que corresponde a la Sierra del Bacatebe, sino a un ámbito asociado con las históricas rebeliones yaquis, así como a las propiedades esotéricas de la iniciación de los danzantes y músicos del Venado, del Pascola y de los curanderos. El talento de estos personajes proviene del don otorgado por el Venado quien lo posee en su calidad de

> amo de la flor, sewa ...tienen que encontrar una piedra chiquita en las tripas del venado si él está de casualidad cerca de un cazador cuando están destazando el venado y limpia las tripas y encuentra esta piedra ahí está la magia en las tripas del venado, se endurece tanto que se convierte como en una piedra y tienen que llevar eso como protección del danzante. Es una piedra así alargadita y negra con ella adquieres el don, llegas a dominar la danza o la medicina. Andando en los cerros subiendo y bajando, los lugares donde se alimenta el venado hay una piedra una roca en forma de estrella de mar y se le llama "flor de la tierra" con eso se alimenta el venado entonces con esa flor, la agarras y adquieres ese don de curación, porque es con lo que se alimenta el venado, y donde va a dar ese alimento es en las tripas y ahí es donde se acumula esa fuerza que después se convierte en la piedra [Doña Gertrudis].

Es el Venado quien ejecuta los *encantos* sobre quienes se internan en el monte *pensando en sus novios* y les exige a cambio renunciar al Cielo y a Dios. Esta flor o *flor de la tierra* como también se le conoce, consiste en una piedra de color negro y forma alargada que se encuentra en las vísceras del venado recién cazado.[5] Al poseerla, se adquieren las cualidades del curandero, del danzante o del músico,

> pues el venado dicen que es una muchacha muy guapa; aquí en la sierra está un lugar donde ellos festejan, creo que el 2 de febrero festejan esos

[4] Dios y Yo'ania no son, en absoluto, nociones excluyentes [Olavarría, 2003:314].

[5] "Uno de los tesoros encontrados en el interior de algunos cuerpos animales, la piedra bezaar, es, a la vez, inerte y activo..." "Pero la piedra bezaar, tan interior como las otras concreciones minerales de nuestro cuerpo, tiene virtudes curativas tanto para algunos males vulgares, como el tabardete, como para otros más internamente escondidos o insidiosos, como la melancolía" [Gutiérrez Estévez, 2002:134-135].

animalitos ahí, tienen su túnel muy grande aquí en la sierra del Bacatebe a un lado, mi mamá platica, ahí dice que se forman unas cosas tan hermosas, ese venado es grande y maravilloso, es una muchacha, son unas muchachas altas, grandotas, se reúnen ahí, delgaditas, bonitas, unas muchachas con unos ojones así mira, preciosas las muchachas, muy bonitas, son venados pues que se forman ahí, y ahí te dan el don, —"¿qué don quieres, qué es lo que quieres aprender a cantar, tocar la música, danzar".

Ahí dicen ellos que son tan amables que te enseñan todo y te regalan una piedra para que con esa piedra hagas lo que tú quieras hacer, lo que tú puedas, lo que tú quieras mover el mundo con esa piedra, pero tiene que nacerle a la persona el venado, los venaditos.

No cualquier persona puede ir, tienes que según en sueños primero te viene la invitación, después del sueño va uno personal pero ahí dicen que es una cosa preciosa, mi mamá ha entrado, y el papá de mi mamá ahí quedó, después de muerto ahí está, él se llamaba José Gotobopicio el abuelito de nosotros, y cuando estaba muy grave dijo —"mi'ja— le dice a mi mamá, en yaqui le dijo —mi'ja me estoy yendo pero yo no voy a estar con Cristo, con Jesús —dijo— voy a estar con el encanto de aquel túnel de donde cae esa agua cristalina de donde me metí que miré esas ollas preciosas colgadas con ramos de flores olorosas y que me vienen saliendo siete muchachas bonitas, altas y con las venaditas, tú vas a quedarte aquí si estás dispuesta" —"¿por qué lo haces?" —le preguntaron— "yo lo hago porque no tengo nada que darle a mis hijos, tengo hambre, tengo muchos hijos que mantener y no tengo con qué mantenerlos"— "bueno —le dijo la venadita— vente a mis brazos yo te regalo esta piedra" y en verdad se lo regaló, es uno así negrito, mi mamá lo tenía pero se le extravió fíjate, —"entonces esa piedra te va a dar de comer, no te preocupes —le dijo— esta piedra te va a dar de comer, te va a vestir, te va a cobijar, pero el día que Dios te llame, que te mueras, tú no vas a ir al cielo, aquí te vas a quedar con nosotros para toda la eternidad, si tu aceptas esa es la ayuda que te ofrecemos". Sí aceptó el abuelito de nosotros y ahí está, nosotros sabemos que está él porque en sueños nosotros lo soñamos que ahí está, mi mamá lo ha soñado que ahí está [Doña Faustina].

El monte se refiere pues a una categoría de eventos relacionados con el pasado rebelde, los dones y una serie de entidades espirituales que lo habitan. De manera que incursionar en él, dada su naturaleza doble, puede representar para una mujer encinta el riesgo de parir gemelos y que uno de ellos resulte hechicero, o bien, para cualquier persona, obtener un don o, por qué no, un peligroso *encanto*.

> todo lo que es el cuate es encanto para nosotros los yaquis, en el monte lloran dos bebés yo los he escuchado, uno llora y el otro llora también y son dos los que lloran, entonces cuando pasa una mujer casada por ahí puede decir 'ay, están llorando unos niños por ahí en el monte, ¿quién los habrá tirado?', entonces va y ve y ahí es cuando se le pegan; a una señorita no se le pegan, pero a una señora que tiene relación sí se le pegan [Doña Micaela].

El peligro de estos últimos radica en que existen animales que son capaces de 'leer' los pensamientos y tienen la facultad de posesionarse de las personas, algunos de ellos son enviados por hechiceros y sus efectos se conocen "mal puestos", por lo que si uno se interna en el monte "pensando en los novios", el espíritu "malo" del animal posee a la persona, se proyecta en su sombra y corre el peligro de perderse para siempre en el monte.

> El monte es una virtud, dicen que todo vive, el árbol escucha, entiende, todo, entonces también los animales los pajaritos, el conejo, son videntes saben el futuro y el pasado y por ejemplo si una muchacha se acuerda de su novio, (...) entonces el animal ese sabe el pensamiento de esa persona y se convierte en el novio, idéntico el muchacho, y entonces la muchacha —"es mi novio, ahí viene mi novio" y platica con ese animal convertido en su persona y platican, entonces ya está poseyendo en ella el espíritu malo del animal, por eso casi la mayor parte de las personas grandes ven así en la sombra, en la sombra se ve la figura si es conejo o zorra, dicen que tiene la figura de que tiene forma de animal, orejitas y todo eso (...) pero hay gentes que curan eso, hay personas, no todas, juntan ramas del monte, lo cuecen en un traste y se baña la persona y se le da a tomar eso por 9 días y ya se va tranquilizando hasta que se forma otra vez y otra vez vuelves a ser la misma persona pero el espíritu tiene que corregirse también por medio de la iglesia católica yo creo... [Doña Faustina].

El *choni* —literalmente cabello o pelo, también asociado al escalpe— es otro de los seres que habita el monte. Se aparece a los vaqueros después de largas vigilias en la forma de un remolino de cabello que pasa rodando a gran velocidad, o como una especie de duende que, en todos los casos, trae suerte a quien lo encuentra. También se dice que,

> los chonis son los abortos que entierran donde quiera, que no los llevan al panteón, no les ponen los rosarios ni tienen sus padrinos, no reconocen a su mamá porque ellas tampoco los conocieron. Son duendes, los recogen los brujos, están bichis (desnudos), de cabello largo, sólo ellos saben como recogerlos porque los van a amaestrar, si tienen una parcela de maíz y como muchos van y les roban en la noche, entonces ellos les dan órdenes para que le den vueltas a toda la cosecha si llega a hallar a uno allí, entonces con el mismo cabellito lo enredan y lo amarran se queda tirado hasta que viene el dueño del maíz y lo halla. Esos que salen en la noche que andan, son los que dejaron los brujos que se murieron, ahí se andan mucho en el tinaco. Siempre donde hay niños en una cuna allí llegan como son igual que ellos, en la noche son muy traviesos se suben a la cuna y ahí se están metiendo, muchos de ellos los conocen se ponen a jugar y se están plática y plática, pero uno los ve que están hablando y jugando y no ve nada pero ellos sí los ven, y les pregunta uno —¿a quién le estás hablando, con quien juegas?— con el choni, dicen, a ellos no les da miedo [Doña Tomasa].

El individuo que recibe el aire o espíritu de Dios o los dones del monte con los que cumplirá con su cometido vital cuenta, además, con la sangre, la lágrima y la leche, fluidos corporales que poseen un sentido trascendente. La significación de tales productos del cuerpo está asociada a la imagen del nacimiento fundacional del gemelo de Jesús, San Ramos.

Tal como Jesús aparece en su carácter de héroe cultural creando las danzas y las fiestas [Olavarría, 1989], San Ramos funda el cargo de curandero.[6] La exégesis completa de este mito —que por su extensión no reproduzco aquí[7]— refiere cómo Dios narra a San Ramos los pormenores

[6] Nótese que, a diferencia de un oficio como muchos otros, el de curandero se concibe como un 'cargo' es decir, como una promesa o manda, tal como los cargos de matachín o chapayeka, que se ejercen como contraprestación hacia la divinidad.

[7] El texto completo se encuentra reproducido en Olavarría, Aguilar y Merino [en prensa].

de su nacimiento, ya que, al ser sus padres ancianos, su madre sufrió mucho en el parto. Todo el proceso de nacimiento se representa como atribulado paso del niño a través de montañas y ríos: las contracciones de parto se simbolizan como un cerro que se abre y cierra continuamente, evocando las simplégadas presentes en numerosos contextos míticos de las Américas analizados por Lévi-Strauss [1981:43]. El paso por el pantano representa los dolores de parto, el río colorado la sangre, el río de agua fresca las lágrimas derramadas y el río de agua blanca la leche de crianza.

Así sangre, lágrimas y leche son las vías que unen a un niño con su madre y, al mismo tiempo, los fluidos a través de los cuales el curandero encuentra su filiación con los antepasados que le confirieron el don.

> A los siete años empecé con mi nana (abuela) ella tenía llagas, estaba tirada en un petate le dije —"te voy a curar" —"no si tú eres una chamaca ¿cómo me vas a curar?"—, se acostó se tapó con un trapito y se quedó dormida yo me acerqué y vi que en la llaga le estaba saliendo un gusano se estaba comiendo la carne, agarré al gusano se despertó y le dije —"¡ira nana lo que tenías!", luego se lo llevé a mi mamá y le dije —"mira amá lo que saqué, a la nana", —¡"ah son puras mentiras"!— no me creía y le dije —"arrímese y verá" y sí se arrimó y vio que no eran mentiras entonces me dijo —"a lo mejor tu vas a ser curandera". Eché los gusanos en un frasco con alcohol; molí chuchupate, tosté té de limón, lo cerní en un trapo, le puse hoja de manto, la amarré con la camiseta limpia las piernas y a los ocho días se puso bien, ella fue la primera que curé. Mi mamá platicó que ella estaba embarazada de mí cuando vio bajar a la Virgen de Fátima y le alumbró hasta donde estaba ella. Después que curé a mi nana me llevaron al centro espiritualista a Hermosillo, mi mamá les dijo —"aquí traigo esta muchacha porque traemos duda, cuando yo estaba embarazada de ella vi bajar a la Virgen de Fátima", —"¡ah pues la Virgen de Fátima le dio la gracia para curar!"— así supe que ella me dio ese Don, ahora es mi protectora... [Doña Pilar].

> Ser curandero es algo que el mismo creador elige, llevan un ángel que es el que les ayuda, ven una persona que está enferma y de repente le dice "tómate eso" y se cura, es como si recibieran un mensaje de lo que tienen que hacer las plantas no las ven así nomás por verlas. El Don puede llegar por medio del sueño o le suceden cosas extrañas y es cuando se da cuenta que pude curar [Doña Beatriz].

Las curanderas y plantas —ambos con el don de la persona— entran en contacto a través de una cadena genealógica que en la mayoría de los casos se expresa oníricamente y, en menor medida a través de visiones en estado de vigilia principalmente de ancianos,

> soñé semillas con patitas que se me amontonaban en la cara, no me daba miedo porque sabía que eran plantas medicinales que se me estaban revelando, casi siempre me venía este sueño. Así también le pasó a mi mamá grande (abuela), ella también tuvo el mismo sueño. Después del sueño empecé a curar a mis niños porque Dios ya me había regalado este Don [Doña Carmen].

Asimismo, poseen la capacidad y, en cierto sentido, la obligación de transmitir ese mismo don por medio del acto de la curación,

> Yo no puedo dejar de ser curandera porque si la dejo me voy a morir, Dios me ha dado ese Don, ese trabajo pa' curar a la gente y si yo dejo entonces Diosito me va a llevar —"Si no vas a trabajar entonces vámonos"— me va a decir y yo no me quiero ir por eso estoy muy contenta con mis pacientes [Doña Pilar].

Al entrar en comunicación tanto con Dios como con las plantas, estas últimas, como en el caso de la *flor de piedra* que es una *mensajera de Dios,* auxilia en la decisión de atender o rechazar a un enfermo.

> En un bote con agua se pone la flor de piedra si no se abre es porque esa persona no se va a aliviar porque no se extendió, y si se abre entonces es que sí se va a curar. Vamos a calarla verás (trae un bote con agua y pone una flor de piedra dentro y esperamos un rato) esta la tienes que esperar para que le digas al paciente y a los familiares si se va a aliviar o no y entonces si esta flor de piedra se extiende, tú les vas a decir que sí lo vas a atender, que lo vas a curar; pero si no se extiende hay que decirles que lo lleven con otro curandero o que lo lleven al hospital para que lo internen porque ¿cómo se va a comprometer uno? que tal que esa persona con esta medicina no se alivie [Doña Lupe].

Ubicada en relación con el mismo plano en que se encuentra Dios, las plantas y los animales, la curandera yoeme manipula las polaridades del cuerpo a través del contacto físico, el manejo del espacio, la oración y la invocación de sus auxiliares sobrenaturales, los santos y la Virgen.

Para ella, el cuerpo humano se encuentra inscrito en una polaridad jerarquizada; trazando dos ejes, uno vertical y otro horizontal, tomando como referente central el ombligo, *siiku*, se ubican dos valores diferenciados: derecha *batataza* - arriba *jikat* - adelante *bat*, relacionadas al este, a la vida y, por el otro lado, izquierda *micoi* - abajo *betukuni* - atrás *amau*, relacionados al oeste, a la muerte. De manera que

> un curandero debe tener su altar hacia donde sale el Sol porque es el lugar de donde nace la luz y donde hay vida. Y hacia el poniente no debe dirigirse, porque significa la muerte. Estas posiciones tienen que ver con la forma en que son enterrados, la cabeza debe ir dirigida hacia el oriente y los pies al poniente porque deben caminar con el sol desde que nace hasta que muere [Doña Beatriz].

Altar y cuerpo —el propio cuerpo del curandero— constituyen el centro en el que confluyen las direcciones cosmológicas: el este-arriba, de donde proviene la vida y el sol, sede del Bacatebe y de la religión del monte; el oeste-abajo, sitio del cerro Tetakawi, refugio de la serpiente kurues y del Sua'waka, meteoro que denuncia a los condenados [Olavarría, 2003].

> Aunque no esté la imagen puedo curar. Las imágenes pueden estar viendo a Cristo y pedir por medio de ellos para que Dios te ayude a encontrar la curación, en cambio yo presto mis manos para poder sanar a la persona. Yo soy el centro, puedo curar en cualquier lugar, debajo de un árbol, en la calle, en el campo, no es necesario que esté frente a las imágenes porque me imagino a Dios y le pido permiso para curar. Por eso se le llama centro porque es el eje principal[8] [Doña Luisa].

Cuando una persona se reconoce como curandera, los Santos y Vírgenes, las oraciones, las plantas medicinales, el sahumerio, el agua, el huevo y la luz de las veladoras pueden ser sustituidos por sus manos. Todo lo que constituye el santuario y el altar se encuentra en el cuerpo del curandero:

[8] Así como altar y cuerpo son nociones homólogas, los habitantes de la casa son "como el alma" y la casa misma "es el cuerpo"; para que el cuerpo tenga vida es necesario que el alma habite en él, así, la casa necesita del calor humano. Un hogar es un cuerpo que se está protegiendo, se está vistiendo, y la vestimenta de uno, el cuerpo de uno si no lo vestimos pues andamos desnudos, idéntico, un hogar si no lo resguarda, si no lo vistes pues sufre" [Aguilar, 2002].

> El curandero es el templo, es el centro, por eso debemos llevar los caminos de Dios no le hace que no vayamos a misa o a la iglesia, lo importante es que hagamos las cosas bien. El cuerpo es el templo, cada parte tiene una tarea que hacer, el curandero lo protege con las plantas curativas y con el protector que es Jesucristo. (…) El curandero es el templo y el centro, cada parte del cuerpo tiene una función protegida por Cristo y las plantas medicinales [Doña Carmen].

Una vez así ubicados, gran parte del quehacer de los curanderos consiste en la identificación de un diagnóstico, verbigracia, la enfermedad del "pujo" que es muy frecuente entre los recién nacidos, se atribuye al contacto de los bebés con mujeres embarazadas, menstruantes o cuyos padres reanudan su vida sexual antes de que el niño cumpla seis meses de edad. El niño enfermo de "pujo" sufre cólicos, insomnio, diarrea, defeca y orina frecuentemente, *se retuerce y se esfuerza con todo su cuerpo hasta ponerse colorado*, llorando constantemente. La exégesis indica que la cualidad caliente de las mujeres embarazadas, menstruantes y sexualmente activas, al entrar en contacto con el niño provoca un exceso de calor. El principio frío-caliente, como ya se mencionó, se refiere a ciertas cualidades intrínsecas a determinados seres y nociones del universo natural. Con base en esta "lógica de lo humores", la actividad sexual de los padres igualmente transmite calor al bebé ya que el semen es considerado de cualidad caliente. Al respecto:

> La enfermedad caliente que sufre el niño, cuya madre ha reanudado el comercio sexual y ha quedado encinta: (se debe) en razón del calor que emite en ese momento, su leche se vuelve amarilla y acuosa, y el niño *chípil*: padece somnolencia y diarreas, se mordisquea los labios y se agita. En este caso concreto la lógica de los humores y de su caracterización en caliente o frío, pide que el exceso de calor se licue en lugar de concentrarse, de donde la evocación de la diarrea y de la leche acuosa [Héritier, 1996:157-158].

El remedio aplicado consiste en que sólo las personas nacidas el 24 de junio, día de San Juan Bautista o bien las que llevan este nombre, son capaces de curar esta enfermedad aplicando, en un primer momento, una mezcla de ramas de citabaro "tatemadas" (asadas) y ceniza caliente sobre el abdomen, pecho y espalda del niño, después sobre el resto del

cuerpo, al término de lo cual deben atar un listón rojo —ya que el *hábito de San Juan Bautista es de ese color*— en la muñeca izquierda y en el tobillo derecho del bebé. Además, el color rojo sirve como protección para que *no regrese el mal*. Este procedimiento se debe repetir tres días consecutivos, pero cuando los síntomas son muy fuertes se recomienda hacerlo hasta en cinco ocasiones. Otro remedio consiste en pasar por encima del cuerpo del niño afectado un paño mojado con el sudor de la persona llamada Juan o bien ésta debe tomar un guarache de tres puntadas, "pasarlo" por ceniza caliente y pegarle tres veces en los glúteos. Cuando ningún Juan o Juana están disponibles, la misma mujer encinta que 'provocó' el daño puede curar al niño tomándolo en brazos y frotándolo a su abdomen tres veces consecutivas haciendo la señal de la cruz, es decir, moviéndolo de arriba a abajo y de derecha a izquierda.

El semen/calor 'se introduce' en el niño, provocándole el mal de pujo que puede 'salir' a través de un listón rojo o por medio del contacto con el sudor o el cuerpo de un Juan o Juana, es decir alguien nacido o nombrado por su relación con el día 24 de junio, fecha casualmente cercana al solsticio de verano. Semen / calor / rojo / sudor / Juan / solsticio de verano / no sólo forman parte de una cadena significativa, de un campo semántico, sino también de una cadena sutil de representaciones en la que intervienen fluidos, humores y nombres, elementos que son justamente los constitutivos de la persona [Seeger *et al.*, 1979].

Si, al menos una parte de la constitución de la persona consiste en esta red sutil que combina humores, fluidos y sustancias provenientes tanto de la genealogía como de su eventual comunicación con entidades del universo católico —Dios, la Virgen, los santos— o con entidades del monte —el Venado, el Choni, la flor—; entonces es posible pensar la brujería como una más de estas redes, pero marcada por un signo negativo. En esta trama, ante todo verbal, intervienen la mirada, el 'aire', el cigarro, así como el contacto físico y alimenticio.

> Se puede hacer daño con la mirada porque están compactados con el rey de las tinieblas que le entregaron su alma, por eso les hacen el mal de ojo porque tiene recelo, odio, le tiene mala voluntá pues [Don Andrés]. Cuando alguien tiene la vista pesada y piensa en hacer daño a otra persona le manda malas vibraciones, que es una energía que daña [Doña Carmen].

La acción negativa de la mirada puede incluso ser involuntaria y la contrarresta únicamente la eficacia del curandero junto con uno de sus aliados, el huevo. No sólo el mal de ojo reclama la intervención del curandero, los 'males puestos' constituyen una serie de 'síntomas' relacionados, producto de la influencia de 'espíritus' conocidos como 'malos vientos'.

La comida es una de las vías más utilizadas para llevar a cabo un 'mal puesto'.

> Hubo un muchacho que se estaba ahogando con una bola de cabello, le hice una oración y le dije que si no lo podía sacarlo aquí que hiciera la lucha en su casa, y sí allá lo sacó, se metió la mano a la boca y le salió una bola de cabellos con canas, eso es porque los abuelos de la novia no lo querían y como les recibió un taco que le prepararon ellos ahí le pusieron el mal porque luego, luego comenzó con ascos y se ahogaba como que se asfixiaba [Doña Carmen].

> Se puede hacer daño por hablar mal, aunque uno no esté cerca. Podrás ir con el médico, tomar pastillas y todo, pero no se te quita el dolor de cabeza, a veces quedas hasta pior y sólo hasta que te soban con un huevo se te quita. Si alguien maldice de corazón perjudica y daña a la persona [Doña Martha]. De manera que no siempre es necesaria la ingestión o el contacto con una substancia, puesto que el mero contacto físico o, incluso la expresión de sentimientos considerados negativos, basta para provocar una dolencia. Yo estaba enferma del oído, me dolía mucho, entonces Nachita le dijo a mi mamá que me llevara con la curandera que llegaba los viernes a Vícam, pero mi mamá les dijo que primero me iba a llevar al Hospital con el doctor, me llevó y el doctor me metió una lamparita, y nada, —"se echa estas gotas"— es todo lo que me dijo y ya. Nos vinimos y llegamos ahí con la curandera, todavía estaba ocupada, como llegaba mucha gente; yo no aguantaba el dolor me senté en el suelo junto a un palo y me quedé dormida, mi amá pasó primero con la curandera y le dijo —"doña quería que viera a ésta porque no duerme del dolor de oído"— la señora sacó como una bolsita y me empezó a tallar por detrás del oído, me sacó un animal como un mochogüi (hormigas coloradas) y me dijo —"este es el que te tenía así, tú has de saber muy bien quien es la persona que te hizo el daño, porque fue por unos aretes que no le quisiste prestar" —¡ah! ya sé quien es esa persona, era

> una muchacha que iba a la fiesta de Pótam, me pidió prestados unos aretes que me habían regalado y como no se los presté, cuando se quiso bajar del carro me enganchó con su rebozo y me jaló —¡ese fue el mal!— porque ella sabía hacer daño, como los papás hacían brujería, eso fue lo que me pasó. Hasta la fecha ya no me ha dolido el oído y las gotas que me dio el doctor ya no me las puse porque el mal no era de doctor [Doña Martha].

> El cigarro es una visión que se puede tener. Lo preparan en un plato de barro, ponen dos cigarros cruzados y dicen algunas oraciones, luego mentalmente hacen que se levanten y viajen hacia donde quiera la persona, el cigarro viaja sobre de él, lleva los ojos del que lo hizo, así es como pueden tener sus visiones sin que esté su cuerpo físicamente [Doña Beatriz].

El mal 'del cigarro' es uno de los más graves que se pueda 'adquirir' y se caracteriza por su materialidad,

> el mal del cigarro es un gusano largo brilloso que se entierra en el cuerpo y mata a la gente porque echa a perder la carne, lo hacen en un cruce de camino lo echan y le quema a uno en los pies, unos se cain porque ya está dirigido a esa persona, le ponen su nombre en forma de cruz. Nosotros nos protegemos con Dios Padre pidiéndole protección. La gente se ha muerto por la brujería, no porque Dios haya querido. Por eso cuando curan los hermanitos nos ayudan con el mal del cigarro, entran por aquí [señala la parte media entre los pechos] se siente calorcito, me duermo no siento nada, estoy así como muerta, no oye nomás la gente hablando con el muerto, con el espíritu, mi cuerpo mi corazón sale, mi espíritu sale y entra otro, se va como una paloma, cuando se van los espíritus mi alma regresa [Doña Lola].

A pesar de su expresión física, el mal de cigarro no entra en la competencia de la medicina alopática,

> una muchacha tenía el pié bien hinchado, vinieron para que la atendiera, le lavé bien, bien el pie y se le miraba un hoyo con unos gusanos, le dije a la señora —"oiga porque a esta muchacha no la llevan con la curandera de Vícam, porque este mal que tiene no es de doctor algún daño le tienen hecho" (...) nunca la llevaron con la curandera, ellos de-

> cían que era porque tenía diabetes, aquí hay mucha gente que está así y no les han mochado nada. Nunca me hicieron caso y la muchacha se murió, pero fue del mal del cigarro que no le curaron [Doña Martha].

No obstante, la 'salación' puede provocar la muerte, se traduce en mala suerte en todos los sentidos, y la única medida posible es la limpia.

> Cuando comencé a curar lo hacía en una casita que está ahí enfrente, hasta que descubrí una salación en el techo, estaba en una bolsa de plástico que tenía pelos de muerto, sal y azufre, lo que querían era quitarme del camino porque esa salación estaba dirigida a mí. Me di cuenta porque oía ruidos arriba cuando estaba curando y no me gustaba, aunque eran tenues los alcanzaba a escuchar, le comenté a mi esposo y se subió al techo, entonces fue cuando encontró la bolsa, en la noche soñé a la persona, fue una que antes curaba a la gente de por aquí y como llegué, no le pareció y quiso alejarme. Tiempo después vino esa mujer a que la curara, la curé y ella me pidió perdón por lo que me trató de hacer, no le guardo rencor porque eso no es bueno [Doña Carmen].

En esta lucha imaginaria entre curanderos y hechiceros en la que 'quitar un mal puesto' puede representar un peligro en la medida en que cualquier fluido o sustancia que interviene —miradas, aires, alimentos, roces— es potencialmente dañina, los propios fluidos corporales se convierten en herramientas protectoras. La saliva *chichi*, no sólo sirve de protección contra las pesadillas, sino que la acción de escupir expresa el rechazo a alguien creando una *barrera protectora* entre uno y otro cuerpo. Asimismo una madre puede curar a su hijo cuando éste enferma del estómago, untando y masajeando su propia saliva en el vientre del niño.

A manera de reflexión

El universo cultural en que se ubica el cuerpo yoeme no puede partir de términos abstractos tales como individuo o sujeto, los cuales se refieren a una filosofía social o política asociada a derechos, identidades o a la autodefinición psicológica o legal, sino que el cuerpo —entendido como un proceso de in-corporación, encarnación, personificación— constituye una lógica simbólica fundada en los principios de diferencia y de valores contrastados. Esta hipótesis ya ha sido probada en lo que respecta

a estudio de las concepciones sobre el cuerpo humano sobre los que se montan los sistemas de parentesco. Françoise Héritier y su equipo [1994, 2004] han puesto a prueba la afirmación en el sentido que, si los fluidos corporales, en particular la sangre y el esperma, constituyen signos del cuerpo humano; entonces el tabú del incesto y las prohibiciones matrimoniales se conciben como medios para regular la circulación de fluidos entre cuerpos.

Lo más interesante de esta perspectiva es que las relaciones que implican parentesco: consanguinidad, afinidad, filiación, adopción, se pueden apreciar vinculadas a la idea de sustancias comunes que viajan de un cuerpo a otro a través de la generación, la inseminación y la copulación. Desde este enfoque, la esencia de la filiación, por ejemplo, sería la transmisión de fluidos (la sangre o el esperma del antepasado) de un cuerpo a otro; pero también dicha transmisión se realiza a través del amamantamiento, la comensalidad, la ritualidad, los lazos afectivos y la vida en común. Bajo esta línea, el cuerpo humano se concibe como producto de tales relaciones de intercambio y, como tal, es susceptible de entrar en el juego de las substancias y de los fluidos; en el caso yaqui, el semen, la saliva, el sudor, la leche, pero también los aires, la mirada y el contacto físico, el nombre, los alimentos.

De manera que la posibilidad de intercambiar dichas sustancias corporales frente a los universos vegetal y animal, parte de la premisa de que —en determinado punto de su representación— existe algo en común entre el cuerpo humano, las plantas medicinales, el venado, el huevo, los antepasados. Esta premisa está dada, por supuesto, por una cosmología. Es justamente el modelo cosmológico el que permite pensar el cuerpo humano como una entidad de límites borrosos, en el que las fronteras entre el cuerpo humano y el animal (el nagual, el venado); entre el cuerpo humano y la naturaleza (las plantas medicinales, el monte); entre el humano y los seres sobrenaturales (el don, el encanto) o bien entre un cuerpo y otro (la curación o la brujería), no son del todo impermeables.

En este sentido, es de particular interés explorar la ambigüedad de los límites del cuerpo: entre lo humano y la naturaleza —las cosmologías, la alimentación, la domesticidad—; entre lo físico y lo no físico —la somatización, la eficacia simbólica—; entre el humano y la máquina —los implantes, las prótesis, la ingeniería genética—; entre el humano y

el mundo de las mercancías —intercambio y tráfico de órganos, tejidos y embriones—. Las dos primeras fronteras han sido ampliamente consideradas por las disciplinas humanas contemporáneas en los contextos alternos, mientras que las dos restantes se le presentan como ajenas. En efecto, en un universo en que el cuerpo humano ocupa el sitio privilegiado de una cosmología, no cabe la posibilidad de incluir en ella la dimensión económica ni la biotecnológica, hasta ahora…

No es posible dejar de lado el hecho que el pueblo yoeme dialoga e intercambia cotidianamente con los espacios dominados por las culturas individualistas globalizadas, en particular la mexicana y la estadounidense y que, mientras que en el contexto yoeme el marco de referencia es la cosmología, en el contexto occidental es la noción de información y la de mercancía las que homologan al humano, al vegetal y al animal en un mismo plano. La noción de información, tanto como la de gene, ADN y genoma se han trasladado con todas sus consecuencias sociales del ámbito experto o técnico, al de los discursos cotidianos disolviendo la especificidad entre las categorías animal, vegetal y humana y, en cierto sentido, también convirtiéndolos en fetiche [Schepher Hughes, 2002; Lock, 1993; Schepher Hughes y Lock, 1987].

En el contexto cotidiano dominado por la interpretación popular de la biotecnología, el cuerpo humano se percibe como un prototipo que puede ser probado o rectificado debido, entre otras cosas, a sus genes 'malos'. Desde las pruebas prenatales que se practican en los laboratorios (como la amnioscentesis) hasta las decisiones que se toman en las Cortes Judiciales, se haya implícita la idea de que los cuerpos humanos pueden o no ser "aptos" morfológica o genéticamente y que, por tanto, 'merecen o no vivir'. La genética se convierte, en este contexto, en una religión secularizada de matices fundamentalistas, por cierto.

Y, mientras en el ámbito académico, el cuerpo se trata como texto, tropo o metáfora "buena para pensar", en el ámbito de la economía globalizada "el cuerpo" es visualizado y tratado como objeto, uno altamente fetichizado por cierto, y como una mercancía que puede ser ofertada ('donaciones altruistas'), vendida (transacciones legales) o robada (tráfico de órganos y tejidos) en partes divisibles y alienables. La medicina reproductiva, la cirugía de transplantes, la bioética y la biotecnología contribuyen al proceso de mercantilización del cuerpo, entendido como todas aquellas relaciones económicas en las cuales lo cuerpos humanos constituyen el

token, es decir, la prenda o el accesorio de operaciones pecuniarias, a menudo enmascaradas bajo la forma de altruismo, de amor o placer.

Existe pues de manera paralela al contexto yaqui —pero cada vez de manera más cercana— un mercado de cuerpos, partes corporales, favores sexuales, material reproductivo que constituye el cuerpo mercancía y dado que en toda mercancía hay un intercambio de significados que la convierte en objeto del deseo, en fetiche, los cuerpos poseen, también en el contexto de la economía globalizada, una existencia fantasmal.

Este cuerpo mercancía es impensable en un contexto tradicional como el yaqui en el que las 5 "pes" [Csordas, 1994, 2002] adquieren significados inscritos en una cosmología: **percepciones**, los usos culturales de los sentidos (la mirada, el mal de ojo), **procesos** (la menstruación, el sexo, el parto, el contacto físico), **partes** (cordón umbilical, cabello, recortes de uñas, placenta), **prácticas** (las técnicas corporales, la plegaria dancística), **productos** (el tratamiento de los deshechos, el cadáver, los fluidos). Inscrita en este contexto, se entiende perfectamente la razón por la cual el aparato médico asistencial no ha penetrado en algunos ámbitos de la vida yoeme concerniente a la salud, en particular, aquella que tiene que ver con el manejo y deshecho de partes corporales.

En particular, la sangre simboliza simultáneamente la descendencia yaqui y la identidad. Se concibe como una substancia fuerte, resistente y pura que da vida y fuerza, además, es individual: cada quien tiene su sangre. Por lo que la transfusión sanguínea es absolutamente rechazada, más aún, si existe la sospecha de provenir de yoris (mestizos). Algunos yoemem no permiten siquiera la realización de análisis, por eso se comenta que"los tienen que curar a tientas, atinando el doctor porque lo manda a hacerse análisis y no se los hace porque le roban la sangre" [Don Alejandro].

La amputación resulta impensable, "porque esa parte va a quedar depositada en otro lugar y su cuerpo va a quedar en otra parte y pues nadie sabe dónde va a quedar enterrado" [Doña Trinidad].

Algunas madres se oponen a que la placenta sea retirada y ocultada por médicos o enfermeras, o bien, expresan el temor a morirse en un hospital y ser enterrados o cremados casi inmediatamente, "gracias a Dios todavía los yaquis sepultan a sus muertos, ya que cuando Cristo falleció lo pusieron en el sepulcro y así deben de poner al ser humano, a él no lo incineraron, si lo hubieran incinerado hubiera dejado eso" [Don Lucas].

Es indispensable dar la oportunidad al cuerpo de hacer su último recorrido para recoger su cabello, dientes y recortes de uñas cuidadosamente guardados en bolsitas de algodón, o bien, cuando se ha juntado una gran cantidad de cabello, éste puede ser *ofrecido a los árboles*, es decir, puede ser enterrado al pie de algún árbol para que se transforme en *pequeñas culebras*, las cuales se riegan con frecuencia y cuando cumplen igualmente su ciclo de vida, mueren. En las ocasiones en que, accidentalmente, los niños destruyen el cabello conservado, reciben una fuerte golpiza junto con el siguiente reproche: "si me regresan de allá a donde voy por falta de ese cabello tú vas a tener la culpa" [Doña Josefina]. En este marco, dicha práctica, cada vez más inusual, es homóloga a la de vestir al cadáver con el atuendo y los rosarios *kusim* que representan su vocación ritual [Olavarría, 2003].

En un sistema cosmológico como éste, incluso el excremento encuentra 'su sitio', puesto que *sólo los cuerpos deben ser las semillas de la tierra*, por lo que resulta anómalo el depositar sus deshechos en el mismo espacio. Por eso *el yaqui no quiere depositar el excremento en una fosa, la tierra es para depositar el cuerpo de él, no para el excremento, el excremento pues lo puede llevar el aire, se puede convertir en polvo, pero dentro depositado, no.* Por eso las letrinas —construcciones homólogas a las fosas— infringen el principio que sólo los cuerpos deben regresar a la tierra.

Finalmente, en el acercamiento al cuerpo yoeme, no puede estar ausente la metáfora del cuerpo político. Dicha metáfora parte de la demostración de Foucault sobre el efecto de las reglas sociales y su condicionamiento sobre los cuerpos físicos a través de los discursos sobre la educación [1975], la sexualidad [1984, (1978)], y la salud/enfermedad [1982], con el objeto de llegar al conocimiento de las condiciones discursivas de posibilidad del cuerpo como objeto de dominación.

Esta perspectiva —que podría ser el tema de otro artículo— encontraría un campo fértil en el contexto yoeme en el que no deja de sorprender el estilo formal, rígido y, hasta cierto punto, estoico de los cuerpos:

> en sí no sabes tu qué tan grave está porque no se queja, no son como los demás, como los blancos, aquí uno no sabe realmente qué tan grave es su enfermedad porque no gimen, no gritan, no pujan; nomás se aprietan los labios se agarran de un palo o de la silla y se mueren, así los he visto morir.

Figueroa [1994] lo advirtió al caracterizar el ethos yoeme como apolíneo, en contraste con el dionisiaco de los mayos. Sin embargo, haría falta un

esfuerzo importante de observación y síntesis para reconocer, en conjunto, el resultado que ejercen sobre los cuerpos yoemem prácticas tales como una disciplina ritual que incluye danza y vigilia prolongadas, el consumo de sustancias, así como el peso que representan las miradas constantes de *los mayores, los jefes*, los yoemem observantes de la tradición.

Este último punto es interesante, en la media en que los cinco ámbitos de autoridad yoeme, además de cumplir con su cometido ritual, ejercer una función vigilante y en todo momento controladora. No habría que olvidar, en este tenor, que procesos tales como gestión y administración están dirigidos fundamentalmente hacia los cuerpos, entendidos como dispositivos traductores del orden social [Godelier, 2000].

Un lugar especial debiera dedicarse, en este terreno, a los bruscos cambios que se han operado en las dos últimas décadas en lo referente a las prácticas cotidianas del trabajo y la alimentación. A partir de los acuerdos establecidos durante el régimen de Zedillo, que en lugar de reparar la merma territorial, representaron únicamente una inversión pecuniaria que sirvió para alejar aún más a los yoemem de su actividad agrícola; el trabajo físico realizado en el campo se ha reducido al mínimo y el acceso a productos agrícolas frescos se ha constreñido notablemente, cuyas consecuencias se ven reflejadas en cambios de la apariencia corporal, sus técnicas y prácticas, así como en los elevados índices de padecimientos tales como la diabetes, la gota, la obesidad, que obligan a los yoemem a recurrir cada vez con mayor frecuencia al aparato médico asistencial alopático.

Finalmente, el recorrido efectuado en este estudio, intentó reconstruir, aún parcialmente, el universo de sentido en que se inscribe el cuerpo yoeme y, desde el punto de vista de su reflexión teórica, el reconocimiento de la existencia de al menos tres cuerpos o campos semánticos de representación que usan la imagen del cuerpo como *locus*: el nivel individual o de la experiencia en un sentido fenomenológico; el nivel social o del imaginario corporal como medio para representar relaciones sociales y, el cuerpo político que se refiere a su regulación por medios físicos y legales, sin pasar por alto el hecho que las tres perspectivas se encuentran entrelazadas.

La perspectiva analítica contemporánea del cuerpo comprende pues, un amplio espectro ubicado entre dos polos: el de la crítica de la representación frente a la noción de *embodiment*. El estudio de las condiciones

discursivas de posibilidad del cuerpo como objeto de dominación —hasta el análisis de la corporeidad como la condición existencial de posibilidad de la cultura y del yo. El de la explicación de la cultura en términos de abstracciones objetivadas y el lenguaje, frente a la inmediatez existencial; la semiótica versus la fenomenología, Foucault versus Merleau-Ponty.

La mirada sobre el cuerpo yoeme debiera reconocer en todo caso que el cuerpo no es una cosa o una entidad fija, sino un tejido de relaciones, no es tampoco un conjunto de órganos sino la circulación de fluidos, no es unidad acabada sino proceso en cuya red las relaciones mismas no son equivalentes sino que están jerarquizadas: hay unas subordinadas y otras que se comunican, se compenetran, se escuchan porque comparten un lenguaje. El cuerpo es una colectividad jerárquica que sirve de testigo a la realidad entera.

Bibliografía

Aguilar Rivas, Cristina

2002 "El cuerpo y sus representaciones. Imagen de la cultura yaqui", tesis de licenciatura en Antropología Social, México, UAM.

Bourdieu, Pierre

1980 *Le Sens pratique*, París, Minuit.

Csordas, Thomas J.

1994 "Introduction: the body as representation and being-in-the-world", en T.J. Csordas (ed.), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-23. 2002 *Body/Meaning/Healing*, Nueva York, Palgrave McMillan.

Figueroa Valenzuela, Alejandro

1994 *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*, México, CONACULTA.

Foucault, Michel

1975 *Surveiller et punir,* París, Gallimard.

1982 *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI.

1984 *Histoire de la Sexualité*, 3 vols., París, Gallimard.

Godelier, Maurice

2000 *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*, Quito, Abya Yala.

Gutiérrez Estévez, Manuel
2002 "Interioridades", en Manuel Gutiérrez Estévez *et al.*, *Según Cuerpos. Ensayo de Diccionario de uso etnográfico*, Badajoz, Cicon Ediciones.

Héritier, Françoise
1994 *Les deux soeurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, París, Odile Jacob.
1996 *Masculino/femenino: El pensamiento de la diferencia*, Ariel, Barcelona.

Héritier, Françoise y Margarita Xanthakou (directores)
2004 *Corps et Affects*, París, Odile Jacob.

Jaime León, Juan Silverio
1998 *Testimonios de una mujer yaqui*, Hermosillo, CONACULTA/P.A.C.M.Y.C.

Le Breton, David
1995 *Anthropologie de la douleur*, París, Métailé.

Levine, Eva y Patricia Touboul
2002 *Le corps*, París, Flammarion.

Lévi-Strauss, Claude
1981 *El origen de las maneras de mesa. Mitológicas III*, México, Siglo XXI.

Lock, Margaret
1993 "The Anthropology of the Body", *Annual Review of Anthropology*, vol. 22, pp.133-153.

López Austin, Alfredo
1989 [1980] *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM.
1997 "Cuando Cristo andaba de milagros", en X. Noguez y A. López-Austin (coords.), *De hombres y dioses*, México, El Colegio de Michoacán- El Colegio Mexiquense, pp. 231-254.

Mauss, Marcel
1979 "Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción de yo" [1909]; "Técnicas y movimientos corporales" [1936], en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.

Merino González, Erica Carlota
2002 *Sistemas curativos yaquis. La identidad del curandero en su forma médico ritual*, tesis de Licenciatura en Antropología Social, México, UAM.

Olavarría, María Eugenia
1989 *Análisis estructural de la mitología yaqui*. México, Colección Científica, INAH-UAM.
1992 *Símbolos del desierto*. Colección Texto y Contexto 10, México, UAM.
2003 *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*, México, UAM-Plaza y Valdés.

Olavarría, María Eugenia, Cristina Aguilar y Erica Merino
en prensa "Persona, dones y entidades sobrenaturales. La mitología yaqui hoy día", en Blas Castellón (coord.), *Relatos ocultos en la niebla y el tiempo. Selección de mitos y estudios*, México, INAH.

Scheper-Hughes, Nancy y Loïc Wacquant (eds.)
2002 *Commodifying Bodies*, Londres, Sage.

Scheper-Hughes, Nancy y Margaret Lock
1987 "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology", en *Medical Anthropology Quaterly*, vol. 1, pp. 6-41.

Seeger, A., R. Da Matta y E. Viveiros de Castro
1979 "A construçao da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", en *Boletim do Museu Nacional*, núm. 32, pp. 2-19.

Strathern, Andrew J.
1996 *Body Thoughts*, Michigan, University of Michigan Press.

Strathern, Marilyn
1991 "Disparities of embodiment: Gender models in the context of the new reproductive technologies", en *Cambridge Anthropology*, vol.15, núm. 2, pp. 25-43.

Cuerpo y jerarquía. La noción de *ombas* entre los huaves de San Mateo del Mar

Saúl Millán
ENAH-INAH

Como otros pueblos mesoamericanos, los huaves de San Mateo del Mar organizan su espacio comunitario de acuerdo con un sistema de unidades territoriales que toman la forma de barrios o secciones. Conforme a la tradición cristiana que dirige el coro hacia el oriente, la iglesia de San Mateo del Mar abre sus puertas al poniente y traduce la disposición geográfica del espacio en una división por barrios o secciones que se distribuyen de acuerdo a los puntos del cuadrante. A pesar de presentar una tendencia a la endogamia matrimonial, las secciones se integran en una jerarquía central que distribuye los cargos comunitarios entre los distintos barrios del poblado. A fin de que todas las unidades territoriales participaran del cabildo municipal, los cargos principales rotan anualmente de sección en sección, de tal manera que si la primera sección alberga el cargo de alcalde durante un año, la segunda debe sustentarlo durante el año siguiente.

En San Mateo del Mar, el único municipio huave que conserva aún este sistema colonial, el sistema está diseñado de tal manera que los principales cargos de la jerarquía civil circulen entre las distintas unidades territoriales y aseguren un sistema de equivalencias en el que cada sección recibe anualmente un cargo y lo cede a la siguiente sección al concluir el año. De esta forma, las unidades territoriales se integran mediante un circuito de intercambios en el que cada sección es a la vez receptora y donadora de cargos.

Este sistema se aplica exclusivamente a los cargos de la jerarquía civil. La esfera religiosa, por el contrario, no está sujeta a un principio de rotación territorial y supone para los huaves una vía alternativa a los nombramientos civiles. Cuando un hombre opta por la carrera religiosa, vinculada a las funciones de la iglesia, se exime automáticamente de

participar en los cargos del ayuntamiento municipal e ingresa a una categoría distinta del resto de los hombres del poblado. Esto no impide, sin embargo, que al concluir todos los cargos de la carrera religiosa un hombre pueda transitar hacia la cúspide de la jerarquía civil en calidad de alcalde o presidente municipal. En otros términos, la jerarquía civil y la jerarquía religiosa se separan en la base pero se integran en la cúspide, de tal manera que el Maestro de Capilla, máxima autoridad de la iglesia, concluye su trayectoria con un cargo en el ayuntamiento municipal.

Por razones que son a un tiempo históricas y culturales, la imagen del cuerpo se ha convertido para los huaves de San Mateo del Mar en un modelo de interacción que, a lo largo de varios siglos, ha permitido establecer relaciones dotadas de sentido entre diferentes dominios de la vida social. A pesar de que la vigencia de este modelo se ha perdido con los años, sus principios conservaban aún un valor operativo en numerosas prácticas y representaciones que los huaves definen como partes sustanciales de su costumbre. Si estos principios son generadores de prácticas distintas y distintivas, constituyen a su vez esquemas clasificatorios, es decir, principios de visión y de división que tienden a identificar elementos heterogéneos y a separar elementos comunes. Mediante estos principios, en efecto, los huaves establecen correspondencias entre un conjunto de nociones jerarquizadas que toman al cuerpo como un modelo de referencia, proyectando las categorías que se desprenden del cuerpo humano hacia diversas jerarquías comunitarias que eran comunes en el pasado. Las metáforas sobre el cuerpo no sólo se vuelven comprensibles en virtud de la existencia de distintas jerarquías, sino también en las múltiples connotaciones que los huaves conceden a la palabra *ombas*, una de las categorías que sostienen tanto a la jerarquía civil como al sistema ceremonial.

Asociada a las representaciones del cuerpo, pero también a las concepciones locales del universo, la noción de *ombas* se emplea generalmente para designar la cúspide de diversas formaciones jerárquicas cuyos elementos están asociados a la organización territorial, las relaciones de parentesco y los vínculos sociales que se desprenden de la actividad ceremonial. De ahí que el término *ombas* se emplee para designar a los hombres que han concluido sus obligaciones con un grupo ceremonial, pero también para describir la trayectoria de un hombre a lo largo de los nombramientos civiles que le confiere la comunidad. En este último

caso, la trayectoria de un hombre a través de los cargos civiles permite acceder la categoría de *montang ombas*, cuya traducción literal es "aquellos que tienen el cuerpo" y que, hasta la fecha, conforma un selecto grupo de ancianos que juega un papel importante en las decisiones públicas. La noción de *ombas*, en efecto, resulta particularmente relevante para comprender los principios de la clasificación social. El concepto está asociado, por un lado, al "cuerpo" y, por otro, al *alter ego* animal de una persona, en el sentido en que la literatura etnográfica ha asignado a los términos *tonal* o *nagual*. Si en sus acepciones mitológicas el *ombas* es algo que está en lugar de alguien (esto es, un *alter ego*), en sus acepciones gremiales es el factor que permite el concierto de funciones heterogéneas (esto es, un *cuerpo*). Mientras el primer caso constituye un punto de partida, en la medida que cada hombre nace con un *tonal* o *alter ego*, el segundo es el resultado de un proceso gradual que implica el paso por una escala jerárquica. En el pasado, esta escala suponía una trayectoria estratégica entre cargos civiles y mayordomías, cada uno de los cuales involucraba la donación de ofrendas y prestaciones alimenticias como requisito indispensable de su desempeño. De esta forma, los cargos de la jerarquía municipal culminaban con ofrendas similares a las que clausuran el ciclo de las mayordomías, como si cada trayectoria estuviera destinada a ese fin. En ambos casos, las ofrendas jugaban un papel relevante como elementos rituales de transición, ya que, en las representaciones locales, el crecimiento del cuerpo estaba asociado al número de ofrendas que un hombre podía cubrir a través de los años que dedica al sistema escalafonario de los cargos y las mayordomías.

En un sentido menos biológico que cultural, el crecimiento del cuerpo ha estado asociado al número de ofrendas que un hombre es capaz de cubrir a través de los años que dedica al sistema escalafonario de los cargos y las mayordomías, así como a los servicios rituales al interior de un grupo ceremonial. En este último caso, los servicios rituales suelen culminar con las donaciones de comida que todo miembro de un grupo ceremonial debe ofrecer al resto del grupo para saldar sus obligaciones rituales, en un acto que equiparaba las ofrendas con las prestaciones alimenticias. De ahí que los huaves designen las celebraciones que se desprenden de las mayordomías con el nombre de *angoch nüt* ("encontrar alimento"), cuyo sentido se opone a la expresión *angoch ombas* ("encontrar el cuerpo") que se emplea para denominar la distribución de alimentos

con motivo de una boda o un bautizo. Pero esta oposición semántica lleva implícita una relación, que consiste en equiparar al "cuerpo" y al "alimento" con los elementos que se obtienen durante una celebración. Esta equivalencia no sólo explica que la distribución de alimentos sea el principal vehículo de las relaciones sociales en una mayordomía, sino también que las mayordomías sean el medio para alcanzar la condición de *ombas* ("cuerpo") que caracteriza a ciertos miembros de un grupo ceremonial, al mayordomo de Corpus Christi conocido como "cuerpo de la red" (*mbas ndoc*) y al grupo de principales denominado *montang ombas* o "los que tienen el cuerpo grande". Si el crecimiento del cuerpo está asociado al número de ofrendas que un hombre puede cubrir a través de los años que dedica al sistema de los cargos y las mayordomías, es sólo en la medida en que las donaciones aparecen ligadas a la idea de un cuerpo en construcción, cuya imagen permite tender un puente entre la formación de un grupo y su representación.

Desde esta perspectiva, se comprende con mayor claridad que los términos esenciales de la estructura social sean conceptos que aluden a las representaciones corporales. De hecho, para pueblos que no poseen grupos corporados de parentesco, como se ha señalado frecuentemente [Diebold, 1966; Signorini, 1979], las representaciones del cuerpo parecen lo suficientemente sólidas para definir aquellas relaciones que dan forma y sentido a un grupo social y que sirven para expresar tanto su origen como su ciclo de desarrollo. El término *acualaats*, empleado por los huaves para definir las agrupaciones de parientes y afines, se conforma "a semejanza del cuerpo humano, que debe su forma y consistencia a la arquitectura del esqueleto" [Signorini, 1979:129]. Formado por el verbo *acual* ("concebir") y el sustantivo *olaac* ("huesos"), el término tiene el sentido de un organismo constituido por diversos elementos vinculados entre sí, en una relación que resulta del proceso de crecimiento puesto en marcha por el acto de la concepción. La idea subyacente es por lo tanto la de un proceso inicial que parte del concepto de *acualaats* ("concebir huesos") para culminar en formaciones sociales más extensas, donde la noción de *ombas* sirve para representar la culminación de un proceso gradual. De ahí que la trayectoria que se emprende a través de un grupo ceremonial, de los cargos civiles y de ciertas mayordomías, de por resultado la constitución de un grupo designado con ese término. En los tres casos, sin embargo, la condición de *ombas* se adquiere a partir de un

procedimiento ceremonial que supone la creación de nuevas relaciones mediante la donación de alimentos a los hombres y de ofrendas a las divinidades. De hecho, los bienes que se ofrecen a los santos y aquellos que se ofrecen a los hombres forman parte del mismo sistema de representaciones. Aunque las relaciones que se establecen entre el donante y el receptor son de una naturaleza distinta a las que se construyen por la vía del parentesco y la alianza matrimonial, destinadas a reproducir la noción de *acualaats* ("concebir huesos", en su sentido literal), suponen un vínculo social que se construye a nivel de las representaciones, donde el concepto de cuerpo u ombas juega un papel predominante.

En sus múltiples connotaciones, la noción de *ombas* suele conjugarse con distintas denominaciones que van desde *mbas ndoc* ("el cuerpo de la red") hasta *montang ombas* ("los que tienen el cuerpo grande"). Al conjugarse con la palabra *oic* ("nube"), el término adquiere nuevas connotaciones que incluyen a los significados anteriores pero se desplazan hacia un nuevo campo de significación. El resultado de este desplazamiento es el término *neombasoic*, que asocia el sentido de "cuerpo" o de *alter ego* con el de "nube" y permite formular un conjunto de traducciones inexactas que van desde "nagual" hasta "cuerpo de la nube". Los huaves, en efecto, suelen emplear los conceptos de nagual y *neombasoic* como las variantes de un mismo personaje al que se le atribuye el conocimiento de su *alter ego*, de acuerdo a una leyenda que identifica a las autoridades locales como "hombres de cuerpo-nube". En las representaciones colectivas, *monbasoic* y autoridad son términos que corren paralelos en una relación semejante a la que un hombre establecía antiguamente con su *alter ego*, cuya identidad se revelaba a través del contacto con una divinidad femenina, marítima y meridional, que recibía el nombre de Mijmeor Cang ("virgen de piedra"). De acuerdo con la lógica del mito, la huida de Mijmeor Cang hacia el océano suprimió el conocimiento que los antiguos huaves tenían de su *alter ego* y promovió una diferenciación social hasta entonces inexistente, según la cual algunos hombres, cuyo *alter ego* es el rayo, pueden desarrollar el conocimiento de su *ombas* y convertirse por lo tanto en los "hombres de cuerpo nube" que son capaces de suscitar la lluvia. Dado que la vía de los cargos se presenta para los huaves como la forma privilegiada de ese proceso, su trayectoria presenta a la vez un retorno al origen, en la medida en que este movimiento restablecía una concordia inicial que era común en el pasado mitológico, cuando los huaves eran aún gente de costumbre.

Proyectada sobre el plano cosmológico, la noción de *ombas* desarrolla uno de sus posibles desplazamientos semánticos, que consiste en concebirla como la entidad afín y anímica del hombre. La condición de *montang ombas*, que culmina la carrera de los nombramientos civiles y los servicios ceremoniales, se encuentra por lo tanto vinculada al desarrollo de un "cuerpo" más mítico que natural, y permite superar la ruptura inicial que se expresa en el mito sobre el origen de la jerarquía. Si el mito postula la ruptura entre cada hombre y el conocimiento de su *alter ego*, la trayectoria a través de los cargos y las ofrendas vuelve a reconstruir la concordia original. Por extensión, los alcaldes municipales se representan como hombres de "cuerpo nube" que han desarrollado el conocimiento de su *ombas* y son por lo tanto capaces de participar del antiguo diálogo que se establecía entre las autoridades de San Mateo del Mar y las entidades anímicas de Cerro Bernal, la elevación topográfica hacia donde los alcaldes dirigen sus plegarias para solicitar la lluvia. La comunidad imaginada es por lo tanto esencialmente análoga a la comunidad real, con la única salvedad de que la primera está asociada al otro polo de sentido de la palabra *ombas*. Si en aquella representa al "cuerpo" y se emplea para designar la cúspide de las formaciones jerárquicas que integran el sistema de cargos, en esta última aparece vinculada a la noción de *alter ego* que sustenta las creencias sobre los tonos y los naguales. De ahí que la convergencia entre el modelo social y el modelo cosmológico plantee un enigma conceptual, que consiste en conjugar los dos polos de sentido contenidos en la categoría de *ombas*.

A fin de concluir el desempeño de sus cargos, los alcaldes tienen hasta la fecha la obligación de efectuar tres ofrendas adicionales, esta vez dirigidas hacia Cerro Bernal, que se presentan como medios para suscitar el advenimiento de la lluvia. Dado que ésta es el resultado de una alianza matrimonial entre el rayo y el viento del sur, considerados como entidades masculinas y femeninas, la acción de los alcaldes consiste principalmente en promover esa alianza que para los huaves se produce en las nubes del temporal, es decir, en esos elementos meteorológicos que transporta el viento del sur y que sirven de vehículos para *teat monteoc*, el "padre rayo". Si en el plano social los alcaldes adquieren con estas acciones la condición de "cuerpo grande" y pasan a formar parte de un selecto grupo de principales, en el plano cosmológico aparecen como los "hombres de cuerpo-nube" que habitaban antiguamente el poblado, cuando no se había originado aún la ruptura esencial y cuando la noción

de *ombas* representaba un sentido integrado. Mediante las ofrendas que dirigen a Cerro Bernal, los alcaldes ingresan en efecto a la condición de *montang ombas*, y serán en consecuencia percibidos como aquellos hombres que han logrado integrar los dos polos de sentido que supone la palabra *ombas*.

La red de correspondencias que ha hecho posible esta identificación supone sin embargo una larga cadena de asociaciones, creencias y representaciones que se manifiestan en distintos momentos del ciclo ceremonial, destinado principalmente a regular las lluvias de temporal que se precipitan durante la segunda mitad del año. De la Cuaresma a las celebraciones de Corpus Christi, este ciclo incluye un conjunto de momentos decisivos que se distribuyen entre distintas ofrendas, cada una de las cuales supone la intervención de los mayordomos, los santos y las autoridades locales. Conformada esencialmente por velas y flores, la ofrenda exhibe entre los huaves una dualidad que se manifiesta en el carácter etéreo de las primeras y la naturaleza terrestre de las segundas, utilizadas en los ritos mortuorios para representar el cuerpo de los difuntos. Las flores, en efecto, no sólo se emplean para cubrir el cadáver de los difuntos durante el sepelio, sino también para sustituir su presencia en la serie de rituales que se efectúan a los nueve y a los cuarenta días, mediante cruces florales ubicadas debajo de los altares domésticos. Las velas, en cambio, se colocan en la parte superior de los altares domésticos y se identifican con las constelaciones celestes que se emplean para medir las horas nocturnas. Esta identificación es posible en virtud de una creencia local que asocia las estrellas con las velas que reciben los contrayentes en el momento del matrimonio, las cuales se convierten en estrellas después de su muerte. De ahí que la ceremonia del matrimonio esté en buena medida destinada a encender las velas que los padrinos otorgan a los contrayentes como signo de su alianza. Las velas que una pareja adquiere mediante este procedimiento son consideradas las "velas de Dios" (*micandeal Dios*) y, de acuerdo con una creencia generalizada, pasan a formar parte de la bóveda celeste en el momento de su muerte. Por estos motivos, los huaves sostienen que las estrellas inmóviles conforman las "velas de los muertos", de tal manera que a "cada difunto le corresponde una estrella en el cielo" [Lupo, 1991:221]. En consecuencia, los viudos buscarán entre los miembros de la comunidad a una mujer de la misma condición, a fin de que las estrellas formen parejas en la bóveda celeste.

La conjunción entre un plano celeste y otro terrestre se conserva durante el transcurso del año mediante las flores y las velas que se depositan los miércoles, sábados y domingos en los altares domésticos, pero se manifiesta con mayor claridad durante los arreglos que se disponen para una mayordomía. Entre los huaves, cada mayordomía asume la forma de un proceso ritual que parte de la fabricación de las velas y culmina con la donación de una ofrenda. Conocida con el nombre de *nichech*, la ofrenda se coloca en estos casos en el interior de una jícara cóncava que se denomina *nangaj pang* o "corteza sagrada", y constituye por lo tanto el receptáculo de las flores terrestres y las velas celestes. La posición inferior que ocupan las primeras con respecto a las segundas no sólo es análoga a la simetría que ambos elementos guardan en los altares, sino también a la posición de la tierra con respecto a los astros. Si se considera que la bóveda celeste se concibe como una semiesfera sólida e inmóvil, en cuyo interior giran el Sol, la Luna y los astros, se entiende que su representación sea una imagen invertida del *nangaj pang*, la "corteza sagrada" (lit.) que constituye el receptáculo de las flores terrestres y las velas celestes empleadas como ofrenda para una mayordomía.

Aunque es el objeto central de una mayordomía, la palabra *nichech* no sólo se utiliza para identificar las ofrendas que los mayordomos depositan en el altar de la iglesia, sino también para nombrar la última de las ceremonias mortuorias que cierran el ciclo de los ritos fúnebres. En este caso, la ceremonia mortuoria remite literalmente al "ascenso de la ofrenda", y se llama por lo tanto *ajtep nichech* ("sube la ofrenda"), en una alusión que se aproxima tanto a las velas que conforman la ofrenda como a las que ascienden al cielo para convertirse en estrellas.

El juego de correspondencias que se establece entre el matrimonio, las estrellas y la muerte es sin embargo más complejo, en la medida en que involucra a las representaciones corporales contenidas en la noción de *ombas*. De hecho, al designar al cielo como el "cuerpo de las estrellas", los huaves establecen una correspondencia entre la bóveda celeste y el cuerpo humano, concebido también como una especie corteza que cubre la parte vital del hombre. La idea de una estructura que engloba y contiene a otros elementos se expresa siempre como una metáfora del cuerpo, al grado que los huaves emplean con frecuencia la imagen corporal como un modelo privilegiado para la percepción del espacio. A

pesar de estar dividido en distintas secciones territoriales, el pueblo es generalmente comparado a un cuerpo humano visto desde lo alto, de tal manera que el plano del pueblo corresponde al plano de un hombre y tiene por lo tanto una cabeza, una boca e incluso una nuca. La noción de un espacio social que se articula a la manera del cuerpo humano se proyecta a su vez en aquellos ámbitos que competen a las familias extensas y a las unidades domésticas. En consecuencia, la casa comparte una identidad sumamente estrecha con el cuerpo, de tal manera que sus partes constitutivas se designan a partir del vocabulario extraído de la anatomía corporal.

A partir de la actividad ceremonial y de las representaciones a las que da lugar, el orden social y el modelo cosmológico se postulan como procesos convergentes. Por un lado, en efecto, el modelo social postula en sus términos la idea de un proceso gradual que parte de la noción de *acualaats* ("esqueleto" o parientes) y culmina en la de *montang ombas* o "los que tienen el cuerpo"; por otro, el modelo cosmológico presenta a las ofrendas como una escala acumulativa que inicia en el matrimonio, se prolonga hacia las mayordomías y culmina en la bóveda celeste. El cuerpo y las ofrendas son por lo tanto representaciones análogas que permiten volver compatibles el orden social y el orden cósmico, creando entre ambos una matriz de inteligibilidad que legitima a uno y da sentido al otro.

Si las correspondencias que el pensamiento indígena formula entre distintos planos de su vida social no siempre responden a una visión del mundo en el sentido literal del término, revelan en cambio la preocupación de una cultura por establecer relaciones entre esferas que de otra forma serían incompatibles entre sí. Estas relaciones, a menudo inconscientes, encuentran un ámbito privilegiado para manifestarse en aquellas nociones o categorías que se emplean para expresar contrastes y similitudes entre la estructura social y la organización ceremonial, estableciendo entre unas y otras principios de equivalencia. De esta forma, las categorías que se desprenden de uno de estos dominios aparecen como réplicas en el otro, pero sólo en la medida en que estas réplicas se presentan como una "matriz de inteligibilidad", para emplear el término que Lévi-Strauss ha consignado cuando intenta ilustrar la forma en que un sistema mítico, y las representaciones a las que da lugar, "sirven para establecer relaciones de homología entre las condiciones naturales y las condiciones sociales" [Lévi-Strauss, 1964:139].

En un sentido similar, Evon Vogt ha propuesto llamar "réplica" a ese principio organizativo, común a los pueblos indígenas de Mesoamérica, que se manifiesta como la relación entre la conducta ritual y los conceptos expresados en diversos dominios de la cultura. Los vínculos más comunes de esta relación serían los que se establecen entre un lugar mítico y su realización en lugares terrenales, entre un poblado y la montaña sagrada, entre un ser humano y su *alter ego* animal, o bien entre la configuración del cosmos y la de un poblado o una casa [López Austin, 1994]. De manera sistemática, como advierte Vogt, ciertas conductas rituales encuentran su réplica en varios niveles estructurales de la sociedad, de tal manera que las categorías formuladas en la lengua vernácula sirven como medios de expresión de algunos contrastes y oposiciones fundamentales en la vida comunitaria. Dado que estos contrastes y oposiciones se presentan como un modelo para la conducta ritual, los conceptos que los expresan "imprimen las reglas de conducta adecuada para cada nivel organizativo de la sociedad" [Vogt, 1966:129], promoviendo que las normas que rigen a un dominio sean axiomáticas para los demás.

Entre los huaves, estas correspondencias impiden que las jerarquías, el parentesco, la mitología o el ritual puedan concebirse como dominios independientes o como ámbitos exclusivos de estudio. El etnógrafo que inicia el examen de las categorías contenidas en uno de estos niveles terminará enfrentándose con la evidencia de que es imposible comprenderlas sin recurrir a las categorías que se desprenden de los demás. La dificultad de aislar un dominio autónomo radica, precisamente, en que el campo de las representaciones se presenta entre los huaves como una extensa red de correspondencias. La imagen de la red no sólo resulta adecuada para indicar la dependencia que cada hilo mantiene con otro hilo, sino también para ilustrar la forma en que estas relaciones se bifurcan a lo largo de un mapa social que si bien existe principalmente en las representaciones de los actores, se expresa a su vez en numerosas prácticas que los huaves siguen considerando como partes sustanciales de su costumbre.

La red de las correspondencias, sin embargo, no siempre se ofrece como un dato empírico a la observación, y debe a menudo buscarse en ese universo del discurso donde las representaciones toman la forma de un pensamiento articulado. En la medida en que estas representaciones tienden a expresarse en las categorías que se desprenden de la lengua

vernácula, a lo largo de la investigación pusimos una especial atención a los términos que los huaves emplean para designar los principios que rigen a la jerarquía comunitaria. Estos términos no sólo constituyen denominaciones lingüísticas a las que los huaves recurren para marcar diferencias que les son significativas. En la mayoría de los casos, conforman categorías conceptuales que abren nuevas vías de acceso hacia datos y elementos en apariencia inconexos, donde la concordancia de los significados permite distinguir la trama de las relaciones.

Un ejemplo permite ilustrar mejor este punto. Como hemos mencionado anteriormente, los huaves designan con el nombre de *nichech* a ese elemento del sistema ceremonial que nosotros denominaríamos "ofrenda". Se llama por lo tanto *nichech* a la ofrenda que el mayordomo deposita sobre el altar durante el transcurso de una festividad, así como a las velas y a las flores que el alcalde municipal deposita a la orilla del mar en el momento de solicitar la lluvia. Hasta aquí nos encontramos en los márgenes de significación que la literatura antropológica atribuye a la noción de "ofrenda", en el sentido de un don que se confiere a la divinidad. Pero, como hemos visto, la palabra aparece también asociada a la última de las ceremonias mortuorias que cierra el ciclo de los ritos fúnebres, llamada *ajtep nichech*, así como a las estrellas que aparecen en el poniente durante el ocaso, conocidas también como *nichech*. En estas situaciones, la palabra adquiere connotaciones que ya no se ajustan a la noción antropológica de ofrenda, y que se encuentran a su vez relacionadas a las representaciones sobre la muerte y sobre el firmamento.

Acceder a este campo de significados es una tarea compleja que implica considerar tanto las exégesis de los huaves como las categorías lingüísticas que se ponen en juego para representar las ofrendas, la muerte o las estrellas. La lengua vernácula ofrece en este caso una vía de acceso a un conjunto de diferencias significativas que difícilmente podrían ser identificadas en un lenguaje ajeno al de la cultura que se pretende examinar. Pero la traducción de la lengua vernácula no es suficiente, porque es sólo en el universo del discurso donde estas construcciones culturales adquieren una dimensión simbólica. Ya se trate de las ofrendas como figuras del cielo o de la muerte, esos símbolos no se inscriben en el lenguaje como fisonomías directamente perceptibles, sino como significados culturalmente construidos. La tarea etnográfica no consiste por lo tanto en afirmar que la palabra *nichech* significa ofrenda, sino en reconstruir

el conjunto de asociaciones que la expresión evoca cuando es empleada en una mayordomía o en un rito fúnebre. El etnógrafo sabe que la expresión tiene una función simbólica porque quiere decir otra cosa de lo que realmente dice, y es este doble sentido el que se convierte en el objeto de la interpretación etnográfica. Interpretar las representaciones de una cultura no equivale por lo tanto a descifrar el significado de un significante que puede observarse en el diccionario, sino a comprender el sentido latente que se oculta bajo el sentido manifiesto.

Las correspondencias que el pensamiento indígena formula entre distintos planos, conectando jerarquías comunitarias con entidades anímicas y autoridades civiles con procesos rituales, revelan la preocupación de una cultura por establecer relaciones coherentes entre esferas de la vida social que de otra forma serían incompatibles. Si esta correspondencia es posible, es sólo en virtud de que la visión del mundo no se reduce nunca a un dominio específico, sino está por el contrario "presente en todas las actividades de la vida social, y principalmente en aquellas que comprenden los distintos tipos de producción, la vida familiar, el cuidado del cuerpo, las relaciones comunales y las relaciones de autoridad" [López Austin, 1994:15]. Los vínculos que el pensamiento indígena postula entre estas esferas de la vida social sólo pueden ser el resultado de una visión general que procede mediante principios clasificatorios, los cuales son en el fondo principios de visión y de división, instrumentos taxonómicos que tienden a identificar elementos heterogéneos y a separar elementos comunes. Si la cosmovisión existe como una unidad cultural que se produce a partir de la lógica de la comunicación, como ha observado lúcidamente Alfredo López Austin, ese proceso comunicativo sólo puede realizarse a través de un sistema de diferencias que constituye la condición de todo lenguaje. En la medida en que las categorías de una lengua clasifican necesariamente, las denominaciones que un pueblo emplea para nombrar los elementos del universo terminan por conformar un pequeño sistema del pensamiento clasificatorio, y no hay razón concebible de por qué los términos de parentesco, las metáforas corporales y las concepciones indígenas sobre el alter ego deban ser una excepción.

Las correspondencias del pensamiento indígena encuentran un ámbito privilegiado para manifestarse en aquellas nociones o categorías que se emplean para expresar contrastes y similitudes entre la estructura social y la cosmología, estableciendo entre una y otra principios de equivalencia.

De esta forma, los conceptos que se desprenden de uno de estos dominios aparecen como categorías significativas en el otro, pero sólo en la medida en que estas categorías se presentan como una "matriz de inteligibilidad", para emplear el término que Lévi-Strauss ha consignado cuando intenta ilustrar la forma en que un sistema mitológico, y las representaciones a las que da lugar, "sirven para establecer relaciones de homología entre las condiciones naturales y las condiciones sociales o, más exactamente, para definir una ley de equivalencia entre contrastes significativos que se sitúan sobre varios planos" [Lévi-Strauss, 1964:139].

En las sociedades donde el pensamiento simbólico resulta aún predominante, como es el caso de numerosas sociedades indígenas de Mesoamérica, se observa en efecto una tendencia a equiparar distintos órdenes taxonómicos y a homologar procesos que para nosotros resultan divergentes. De esta forma, como advierte López Austin, diferentes sistemas taxonómicos van creando relaciones entre elementos de naturaleza heterogénea, al grado de quedar clasificados en categorías que vuelven equivalentes un color dado, una especie vegetal, un estado de ánimo, un cargo público y una parte del cuerpo humano, "hasta formar un sistema clasificatorio general de inmensos casilleros, en los que se distribuyen los elementos correspondientes de sistemas taxonómicos distintos" [López Austin, 1980:171]. Cada casillero aparece así como un campo semántico unificado, cuyo sentido común confiere atributos semejantes a elementos que provienen de la naturaleza y a instituciones que surgen de la estructura social. La equivalencia de sentidos hace por lo tanto posible formular una relación semántica entre un orden social que se organiza a semejanza de los procesos corporales, y una visión del mundo que toma al organismo humano como metáfora de referencia.

Si los huaves pertenecen a ese tipo de sociedades en las que "la visión del mundo corresponde a una serie de transformaciones, distorsiones y recompensaciones de la imagen del cuerpo" [Galinier, 1990:681], su modelo difiere en cierta medida al de otros grupos mesoamericanos que "introducen una dicotomía más determinante que las otras entre la parte superior e inferior del cuerpo" (*Ibídem*). En la visión antropomórfica que los huaves proyectan hacia espacios y objetos, las partes del cuerpo se organizan en tres niveles jerarquizados que proceden mediante acumulaciones sucesivas, de tal manera que la "proyección de un nivel prevé la de todos los anteriores" [Cardona, 1979:335]. Mientras el primer nivel integra los elementos menores, como son los ojos, la boca o los dientes, el

segundo toma a la cabeza (*omal*) como metáfora de referencia. El último nivel es en cambio la representación de una totalidad organizada, y se designa con la palabra *ombas* ("cuerpo") que sirve para nombrar el cielo y las entidades anímicas, pero también a las antiguas autoridades y al selecto grupo de principales conocidos como *mantang ombas* ("los que tienen el cuerpo grande"). Se comprende, entonces, que estos últimos representen el punto de convergencia de una escala jerárquica, dividida también en niveles, que integra en una sola formación a las distintas unidades que surgen de la clasificación social.

Como otras cosmovisiones indígenas, las representaciones huaves sobre el universo conforman teorías en el sentido literal del término, pero sólo en la medida en que sostienen un sólo esquema teórico más que una pluralidad de esquemas interpretativos. El hecho de que este esquema uniforme tome al cuerpo como medida de referencia, proviene sin duda de una matriz cultural sumamente antigua, común entre los nahuas del Altiplano Central, donde los vínculos sociales "descansaban en buena parte en las representaciones, ideas y creencias relativas a la constitución y funcionamiento del cuerpo humano" [López Austin, 1980:481]. Pero, al ser una sociedad periférica, ajena a las grandes familias lingüísticas de la región, los huaves introducen variantes significativas en el modelo recurrente de Mesoamérica, centrado en una especie de "dualismo vertical" que privilegia las oposiciones entre un plano superior y otro inferior. Aunque este modelo jerarquizado no está ausente en las representaciones locales, y se manifiesta inevitablemente en las distinciones entre el cielo y la tierra contenidas en diversos ámbitos, se emplea más para ilustrar un proceso que una oposición absoluta. A diferencia de las distinciones irreductibles entre un polo femenino y otro masculino, que el simbolismo ritual se esfuerza en mantener separados, el modelo jerárquico proporciona a los huaves la imagen de una continuidad progresiva que se asemeja en principio al desarrollo del cuerpo humano. De ahí que el esqueleto y el cuerpo, el hombre y el *alter ego*, las ofrendas y el firmamento, conformen en este caso las categorías que guían al pensamiento huave en su intento por otorgar un sentido a las relaciones que unen a la parte con el todo. Si definimos la jerarquía como un "*principio de gradación de los elementos de un conjunto por referencia al conjunto*", como lo hace Dumont [1975:85], comprenderemos que el modelo jerárquico se presenta como una forma de referencia para pensar el lugar de las partes en el seno de un conjunto ordenado. Aun cuando este modelo no

aparece de manera consciente, su orientación determina las prácticas sociales y ceremoniales en la medida en que preside su especialización y su interdependencia de manera simultánea, lo que de acuerdo con Dumont constituye la garantía de un pensamiento religioso.

Bibliografía

Báez-Jorge, Félix

1998 *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Xalapa, Biblioteca Universidad Veracruzana.

Broda, Johanna

2001 "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Fondo de Cultura Económica, pp. 165-238.

Diebold, Richard

1966 "The Reflection of Coresidence in Mareño Kinship Terminology", en *Ethnology*, vol. v, núm. 1, pp. 37-79.

Dumont, Louis

1975 *Introducción a dos teorías de la antropología social*, Barcelona, Anagrama.

Cardona, Giorgio R.

1979 "Categorías cognoscitivas y categorías lingüísticas en huave", en Italo Signorini, *Los huaves de San Mateo del Mar*, México, Instituto Nacional Indigenista, pp. 315-344.

Lévi-Strauss, Claude

1964 *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo

1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.

Lupo, Alessandro

1991 "La etnoastronomía de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 86-106.

Signorini, Italo

1979 *Los Huaves de San Mateo del Mar*, México, Instituto Nacional Indigenista, Serie Antropología Social No. 59.

Vogt, Evon

1966 "Réplica estructural y réplica conceptual en la cultura zinacanteca", en Evon Vogt (ed.), *Los Zinacantecos: un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, pp. 24-56.

1979 *Ofrendas para los dioses*, México, Fondo de Cultura Económica.

El cuerpo sutil. Consustancialidad y "contagio" entre el cuerpo humano, las partes que lo conforman y los objetos que lo rodean

Antonella Fagetti
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP

Lo que convierte al conjunto de sangre, carne, huesos y órganos en un cuerpo vivo es el principio vital que éste alberga, cuya presencia se manifiesta a través del latido del corazón, los pulsos y el calor que despide. Es, además, el que le imprime movimiento y le confiere la facultad de discernir, pensar y actuar. Se trata de un ente invisible, impalpable y etéreo, un cuerpo sutil que posee cierta autonomía, porque puede abandonar el cuerpo durante el sueño y vivir todo tipo de experiencias. No importa que sea único o múltiple, sean uno, dos o tres y que cada uno se nombre de modo diferente, que sea el *ch'ulel* de los tseltales o el *tonal*, de los nahuas, que los mexicaneros lo nombren *ihio*, los huicholes *kupuri*, los otomí *ntahi* o los totonacos listakna [cfr. Alvarado, 2004; Galinier, 1990; Ichon, 1990; Page, 2005; Pitarch, 1996; Signorini y Lupo, 1989], lo significativo es que los pueblos indígenas actuales comparten una noción de persona que reconoce implícitamente que está conformada por el cuerpo físico y el cuerpo sutil. Alfredo López Austin llamó a esta fuerza que alberga el cuerpo físico "entidad anímica" y evidenció que los antiguos nahuas concebían a la persona como dotada de tres entidades anímicas diferentes: el *teyolia*, albergado por el corazón, el *tonalli*, concentrado en la cabeza, pero también disperso en todo el cuerpo y, finalmente, el *ihiyotl*, situado en el hígado [López Austin,1984:363 y ss]. Especialmente, se concebía al *tonalli* como un ente fragmentable, que podía quedar adherido a uñas y cabellos [*Ibídem*:367]. Digamos que si el *tonalli* es considerado como una fuerza presente en todo el cuerpo, cada porción de él la contiene y la conserva aun cuando ésta sea separada de la totalidad. No es el caso, entonces, solamente de uñas y cabellos, sino de todo lo que conforma al cuerpo —órganos, huesos y músculos— y lo que éste produce y excreta: sangre, orina, heces, lágrimas, saliva, leche, sangre menstrual y esperma.

El cuerpo sutil se concibe, por un lado, como una fuerza vital esparcida en todo el cuerpo, en cada una de sus partes, y por tanto múltiple y divisible. Por otro, como único, porque es también el *alter ego*, el doble de la persona, que se aleja de su receptáculo material, el cuerpo físico, y se sumerge en el "mundo invisible", al cual accede a través de los sueños o el trance. Es también el que "se queda" en la tierra o en el agua cuando la persona se asusta.

El cuerpo sutil se asemeja por su condición etérea a los seres y entidades que habitan el "mundo invisible" e intangible, que coexiste y comparte una relación de co-presencia con el mundo del aquí y ahora, donde moran los seres humanos de carne y hueso, que podemos calificar como el "mundo de la vigilia". Hablo de dos mundos para diferenciar uno de otro, se trata más bien de dos dimensiones coexistentes, co-presentes y homólogas: la dimensión de la vigilia y la dimensión de lo "espiritual", como es calificada por los mismos curanderos.

El mundo invisible podemos dividirlo en tres dominios, cada uno de los cuales alberga a sus propios moradores: los seres divinos del santoral católico, Dios Padre, Jesucristo, la Virgen María, y sus advocaciones, y los santos, con su contraparte: el Diablo; los seres de la naturaleza antropomorfizada, personificaciones de sus elementos, como son cerros, árboles, cuevas, manantiales y lagunas, mismos que habitan y de los cuales se definen como sus "dueños" y, por último, los muertos, seres desencarnados que a menudo no abandonan este mundo y permanecen cerca de los vivos, habitantes del "más allá" que regresan en la fiesta de Todos Santos a gozar de la ofrenda que sus deudos preparan para ellos.

Esta distinción entre el mundo de la vigilia y el mundo invisible no existe en la mente de quienes piensan la naturaleza y el cosmos como vivos, donde circulan fuerzas tanto malignas como benéficas para los seres humanos. Se trata más bien de dimensiones de la vida humana co-presentes y coexistentes, porque con el aquí y el ahora de la vigilia está y existe también el mundo invisible con todos sus moradores.

Es como si el mundo invisible fuera la réplica del mundo de la vigila. Un árbol, por ejemplo, en el mundo visible, del aquí y del ahora, se puede ver y palpar porque está hecho de materia pesada, pero ese mismo árbol, en esa dimensión oculta por lo general al ojo humano, tiene "otra" existencia, posee una cualidad diferente: tiene un dueño que vive en él, que es al mismo tiempo el "espíritu del árbol", lo cual

convierte al árbol mismo y al paraje en un sitio peligroso. De hecho, el dueño del árbol puede manifestar su presencia con apariciones repentinas ante transeúntes solitarios, quienes resultan afectados anímicamente por la visión, simplemente por haberlo visto y haber entrado de ese modo en contacto con él, con algo que es parte de otra realidad.

Esta otra realidad es también aquella cuya existencia se manifiesta con más insistencia en las experiencias oníricas. Allí, el cuerpo sutil de la persona se mueve y actúa sin problema, porque posee la misma cualidad que distingue al mundo invisible y a todo lo que éste contiene, es decir, que comparte con todos los entes la misma sustancia sutil, impalpable y etérea.

La noción mesoamericana de persona hace hincapié en las características intrínsecas del cuerpo sutil, del cual cada individuo está dotado. Por un lado, éste tiene la capacidad de desprenderse del cuerpo físico y actuar en el mundo invisible, prueba contundente de ello serían los sueños, que atestiguan su relativa autonomía, y la idea según la cual puede "quedar" atrapado en el lugar donde la persona sufrió un susto. Asimismo, puede permanecer "adherido" a cualquier objeto que ha estado en contacto con la persona y estar presente en cada porción o sustancia del cuerpo material.

Es con base en estos principios que el muñón, la porción del cordón umbilical que queda pegada al ombligo del niño, y que se desprende algunos días después del nacimiento, no sólo contiene su fuerza anímica, sino que, en virtud de haber sido parte del recién nacido, es al mismo tiempo el recién nacido. Esta idea la expuso Gutierre Tibón en *La triade prenatal*, ejemplificándola con las numerosas evidencias que dan fe de ello. Desde el nacimiento del niño y hasta el desprendimiento de esta porción del ombligo, éste "se impregna paulatinamente de energía mágica" convirtiéndose en el alter ego del recién nacido, "receptáculo de una parte del alma del ser vivo y ligado a su destino", por lo cual "el daño que se le hace a este doble repercute en la criatura". Según este autor, se trata de un "arquetipo universal" que surgió de la "identidad de circunstancias del alumbramiento" y que encontramos no sólo en México, sino en muchas culturas en el mundo [Tibón, 1985:100, 134, 254, 256].

En la Sierra Norte de Puebla, el muñón se deja en una de las ramas más altas de un árbol para propiciar que el niño, al crecer, no le tenga miedo a la altura y pueda treparse sin problemas a los árboles. Lo mismo

perseguían los mexicas al enterrar el ombligo de la niña junto al fogón y el del niño en el campo de batalla, según narra Sahagún [1982:384-385]. El vínculo que el pensamiento simbólico-mágico establece entre el niño y el muñón, como su *alter ego*, indica que entre ambos existe una consustancialidad, es decir, que ambos comparten la misma sustancia, la misma fuerza anímica, que los une a un mismo destino.

Ocurre lo mismo con la "ropita", el amnios que envuelve al feto durante la gestación y que en algunos casos queda adherida a su cuerpo al momento de nacer. Los nahuas de la Sierra Negra, al sureste del estado de Puebla, y de la mixteca, la parte sur que colinda con Guerrero y Oaxaca, consideran que los niños y las niñas que vienen al mundo con la "ropita" están destinados a curar. Generalmente las parteras, como "hierofantas del misterio del alumbramiento", como las define Tibón, saben interpretar las señales o las marcas corporales que "trae" el recién nacido, que indican su destino. Hay quienes nacen con dos remolinos en la cabeza, otros lloran en el vientre durante el embarazo, otros llevan el cordón umbilical a manera de carrillera.

El futuro del niño depende de la sabiduría y la buena voluntad de la partera, quien, en primer lugar, debe interpretar esos signos cuidadosamente, y, en el caso del amnios, debe guardar celosamente sin revelar a nadie la existencia de la preciosa envoltura. Se le llama "ropita" o "telita", los nahuas de Tlacotepec la nombran *itzotzol*, literalmente "su vestido", precisamente porque recubre todo el cuerpo y, cuando se desprende, se deja secar, se dobla y después se coloca debajo de la almohada de su dueño. Esto sucede en la mixteca de Puebla, pero en la Sierra Negra se dice que es el pequeño el que se deshace de ella, es precisamente su *alter ego* el que la esconde en un lugar seguro [Fagetti, 2003a; Romero, 2003a]. Así le explicó a Laura Romero Casilda Valdivia, tepopova de San Sebastián Tlacotepec, el nacimiento de estos niños que tienen el don de curar:

> Se la tiene que quitar solito con sus manitas… y la guarda. Cuando un niño que trae su ropa nace, no luego luego lo enseñan, sino que lo escoden, luego luego se esconde a la mamá y al niño. Lo esconden y los demás lo saben hasta los cuatro días. Ponen al niño en un lugar alto, lo esconden en una caja de cartón o en un tenate, cuando abren y enseñan al bebé es porque ya se fue a guardar su ropita al monte, entonces es cuando toca la caja [Romero, 2003a:89].

El niño que "nació con la ropita" es sumamente vulnerable y se debe proteger de los brujos. Se dice que, al enterarse del nacimiento de un curandero bueno, algún nahual podría hacerle daño, puesto que al crecer constituirá una verdadera amenaza para él. De hecho, en Tlacotepec los brujos, conocidos también como nahuales, nacen con la "ropita negra", símbolo de la maldad que encarnan [Fagetti, 2003a].

A veces la partera o los padres del niño no tienen el cuidado de conservar la "ropita", puede suceder que sea enterrada junto a la placenta por ignorar lo que ésta representa o premeditadamente, con la intención de privar al futuro curandero de un elemento que le es necesario para vivir, dado que contiene la energía vital del pequeño. En efecto, en la mixteca, cuando el niño se enferma, se hierve un pedazo de la "telita" y se baña con esa agua, lo cual significa que el agua se impregna de la fuerza anímica contenida en ella y ésta se transmite al niño con el baño, lo cual implica que, al devolverle la fuerza, le devuelve la salud.

Al muñón, por ser el doble del niño, se le da un trato particular y se le manipula con la intención de influir y obtener el mismo resultado en el niño, mientras que la "ropita" solamente encierra su fuerza anímica, en virtud de haber sido parte de él. Es el caso también de las sustancias que provienen del cuerpo, como la saliva, por ejemplo, vehículo transmisor del daño, mediante el cual el nahual ataca a sus víctimas. Acompañada de las palabras idóneas, la saliva sale como escupitajo de la boca cargada no sólo de su energía maligna, sino de la intención de hacer el mal, y cae al suelo, cerca del destinatario o cerca de donde es muy probable que éste vaya a pasar. O pueden ser las palabras y las maldiciones las que sean portadoras del daño. Al proferirlas, se cargan del aliento dañino del hacedor del mal, son portadoras de su fuerza anímica y, en este caso, sin que prive contacto físico, alcanzan a su víctima para cumplir con su cometido. En el mismo sentido, las palabras benéficas del curandero tienen el poder de curar y contrarrestar los efectos de la maldad.

Si el cuerpo sutil está contenido en cada porción del cuerpo, no cabe duda que también los huesos lo albergan, pues en ellos se encuentra, como lo señala Francoise Héritier [1996:141 y 145], el principio de la transmisión ininterrumpida de la vida. Idea que coincide con lo expuesto por Patrick Johansson [1998:95], quien sostiene que en Mesoamérica "[…] el hueso generalmente considerado como un símbolo de muerte sería de hecho el principio mismo de una eterna regeneración vital dentro de una envoltura carnal viva pero ineludiblemente putrescible".

Los huesos de muerto son prácticamente el ingrediente más utilizado por el perpetrador del mal. Éstos se sustraen a escondidas de un cementerio, se reducen a polvo para disimular su origen y, a veces, mezclados con la misma tierra del panteón o solos, se suministran a la víctima, espolvoreados en un taco o disueltos en alguna bebida, se mezclan con otras sustancias y se tiran o se sepultan cerca de la casa de la víctima. El caso es que al ser ingeridos se introduce en el cuerpo del incauto también su fuerza anímica, el cuerpo sutil del difunto. Las almas de los muertos son los mejores aliados de los brujos. Ellos los invocan en los ritos cuya finalidad es procurar el mal a una persona. Quienes acuden en su ayuda son las almas de aquellas personas fallecidas prematuramente, cuya vida fue truncada por el destino, en un accidente, o por la voluntad explícita de su asesino de terminar con ella.

Son almas sumamente resentidas contra todos los vivos, y no tienen escrúpulos en participar de las fechorías de los especialistas de la maldad, sobre todo porque, en muchos casos, la muerte de la víctima significa para ellos la posibilidad de dejar de estar cerca de los "mundanos" y alcanzar a aquellas almas que ya purgaron sus culpas y ya no tienen ningún pendiente con ellos y su mundo. Sin embargo, hay que mencionar que muchas veces los huesos son robados del sepulcro sin el permiso de su dueño. Esto provoca que su inconformidad y enojo se descargue sobre el mal aventurado, ¡cumpliendo con los fines perseguidos por el brujo!

Los efectos de la presencia del cuerpo sutil, un cuerpo extraño en principio, en el cuerpo del individuo objeto de la brujería, es nefasto. Explican los curanderos que la inclemencia de su dueño, y su carga energética negativa, comienzan a actuar y quien lo tiene literalmente adentro empieza a sentirse mal, no tiene ganas de comer o rechaza cualquier alimento. Una curandera de Xochihuehuetlán, en el estado de Guerrero, me contaba cómo un paciente que sufría un malestar relacionado con la digestión, previo suministro de una purga y con varias limpias, obviamente, arrojó el pedazo de carne "preparado", el hechizo en sí, después de casi dos años de habérselo comido. El caso descrito remite al "contagio" de un elemento ajeno y maligno que al invadir el cuerpo de quien lo recibe, lo contamina. Incluso, puede dañar simplemente el contacto con los efluvios que despiden huesos y tierra de panteón, sin necesidad de ingerirlos. Es común que éstos se abandonen cerca de la casa de la víctima o se "espolvoreen" encima de alguna prenda, con mejores resultados si se trata de ropa íntima.

Existe otra práctica que puede conducir al aniquilamiento de la víctima. Consiste en depositar en el ataúd de un difunto, o enterrar en el panteón, una prenda de la persona, impregnada de su energía vital. En este caso, la cercanía con el muerto, con su energía mortífera, conduce al individuo a la muerte en virtud de la transmisión y el contagio. Es como si él mismo estuviera sepultado, lo cual merma paulatinamente su fuerza vital y causa la muerte.

La fotografía es usada comúnmente en la medicina tradicional como sustituta de la persona. Últimamente, es un recurso usado con frecuencia por los emigrantes. Al no poder acudir personalmente a la consulta con el curandero, envían por medio de un pariente su retrato para que el especialista los ayude a tener trabajo o para que los cure a distancia. Un curandero de Tecali, de tan solo doce años, "se concentra" por las noches para que la travesía por el desierto no lleve sorpresas y sus paisanos puedan llegar pronto a Los Ángeles, California. La fotografía permite también "trabajar" a la persona sin que ella lo sepa. La esposa interesada en que el marido se porte bien, deje el vicio del alcohol, deje de ser mujeriego o vuelva a la casa, le entregará a escondidas una foto suya a una curandera para que aplique sus conocimientos de magia amorosa.

Cuando el brujo se sirve de un muñeco para hacer daño, podría utilizar cabellos y uñas de su víctima, pero dada la dificultad de conseguirlos, es más probable que lo fabrique con un objeto que estuvo en contacto con ella, como una prenda, el sombrero o un guarache, sustraídos previamente de su casa. Del cuerpo sutil de la persona se impregna cualquier objeto que haya sido usado por ella, según explican los curanderos, especialmente por el sudor que se le adhiere.

Igualmente, cuando la efigie de la víctima, su "representante", se prepara con una fotografía y el brujo actúa sobre ella, le inflinge el mal que quiere que su "representado" sufra, según el principio de la magia imitativa, resaltado por Frazer, según el cual "lo semejante produce lo semejante o que un efecto se parece a su causa". Es por ello, que el ensartar en el fetiche diminutos alfileres provoca en el individuo un daño similar, es decir, que éste sentirá punzadas en todo el cuerpo. Si el muñeco es enterrado debajo del fogón, una fiebre persistente consumirá lentamente a la víctima del maleficio. Cuando se utiliza una prenda, uñas o cabello, el especialista está recurriendo también a la "magia contagiosa", es decir, asumiendo implícitamente que "las cosas que han estado una

vez en contacto mutuo continúan actuando entre sí a distancia, incluso después de haber sido eliminado el contacto físico" [*apud* R.L. Beals y H. Hoijer, 1973]. A este mismo principio obedece el acto de dañar a un individuo por medio de "su rastro". El brujo recoge la tierra que éste pisó y la quema con aceite. El resultado es obvio: le arderán los pies, porque la tierra con la que estuvo en contacto se impregnó de su fuerza anímica y ahora está siendo quemada.

Es importante remarcar, como lo hice en Síndromes de Filiación Cultural [2004], que:

> [...] los actos mágicos que acompañan la ejecución de rituales curativos, así como aquellos por medio de los cuales se practica la "magia blanca", cuya intención es propiciar algún suceso sin que esto implique el daño, por lo menos material, a otros, como en la magia amorosa, se fundamentan en los mismos principios y las mismas reglas que sostienen la brujería: la posibilidad de influir en la persona a partir del lazo que la une con lo que está en el centro del acto mágico.

Es en este sentido que la veladora es utilizada por el especialista en el rito de curación de sus enfermos. Al limpiar con ella al paciente, ésta absorbe la energía negativa que éste carga y al mismo tiempo "se contagia" de su esencia vital. Cuando es colocada en el altar y el curandero ora e invoca a las divinidades que intervienen en la sanación, el paciente está allí, presente en el altar, y recibe los influjos benéficos que el rito moviliza y que la vela recibe y le transmite a su vez, gracias a esa conexión simbólica que los vincula. Cuando la intención es provocar el daño, el brujo utiliza veladoras negras, en lugar de blancas, y las prende al revés. La inversión de los gestos, e incluso de las palabras, cuando se prenuncian las oraciones al revés, tiene justamente el efecto contrario al que se persigue cuando se quiere curar y hacer el bien.

Como mencionaba anteriormente, el cuerpo sutil puede abandonar a la persona a consecuencia de una fuerte emoción, como es el caso del susto, quedándose en el lugar del accidente, a menudo atrapado por su "dueño". Puede ser la "dueña" del agua, del cerro, o la misma Tierra, seres ávidos de la entidad anímica de naturaleza caliente que distingue a todo ser humano. Entonces, para la recuperación del espíritu del enfermo que "está quedado" en el agua o en la Tierra, el curandero recurre al nombre propio, es decir, lo llama, le "grita" al *alter ego* de la persona dirigiéndole estas palabras: —María, vente, no te quedes allí,

despierta, ¡regresa! Al escuchar el llamado del curandero, ritual que éste lleva a cabo en la noche, cuando todo está en silencio, el espíritu regresa al cuerpo físico.

En muchas ocasiones se debe ofrendar un par de huevos a quien lo tiene prisionero , en los casos más difíciles se requiere un gallo, una gallina o un guajolote, que se quedan en su lugar. Es un don que los "dueños" reciben favorablemente, pues los blanquillos —que contienen la fuerza vital del paciente— también son alimentos, como lo son las entidades anímicas [cfr. Romero, 2003a, 2003b; Fagetti, 2003b]. Los huevos o los animales son considerados como el "reemplazo", es decir, el pago que el paciente debe entregar a quien tiene su *alter ego*. El "dueño del cerro" o del agua, o la Tierra misma son quienes reciben lo que puede ser intercambiado por el principio vital de la persona retenido en sus dominios, porque son homólogos. Tanto los huevos como el animal son seres vivos, poseen un cuerpo sutil, poseen una fuerza anímica y ésta es entregada a los seres de la naturaleza para que tome el lugar del individuo. Como explica don Mario, curandero de Tlacotepec, los huevos que se entierran en el lugar donde se espantó la persona constituyen un pago, el *tlapatcayotl*, que el curandero entrega al dueño del lugar para que, a cambio, suelte el *tonal* del paciente.[1]

El espíritu de alguien que sufrió un susto puede ser llamado soplando el nombre en una botella o teniendo cerca una jícara, que se quedan en el altar toda la noche. Lo mismo se hace con una prenda. El curandero acude al lugar donde se ha "quedado" el espíritu y lo llama golpeando el suelo con una camisa o recoge un poco de agua del río o un puño de tierra. Después regresa donde está el paciente sin hablarle a nadie, ni voltearse, pues el espíritu podría cambiar de rumbo y regresar donde se encontraba. El agua, la tierra y la prenda son el vehículo mediante el cual el curandero traslada el *alter ego* reconduciéndolo a su receptáculo natural, porque el paciente, al tomar unos sorbos de agua, sola o con una pizca de tierra, absorbe su propia fuerza vital o entra en contacto con ella al vestir la prenda. Incluso, si se duerme es buena señal, sig-

[1] Gómez Sántiz [2005:74] afirma que los tseltales denominan al sustituto del enfermo *k'exolil*. Incluso, si se duerme es buena señal, significa que el tonal aprovechará el sueño para introducirse nuevamente al cuerpo.

nifica que el tonal aprovechará el sueño para introducirse nuevamente al cuerpo.[2]

El que une la persona con su *alter ego* es una conexión invisible e impalpable que sigue existiendo no sólo en el mundo de la vigilia, a pesar de la distancia que medie entre uno y otro, sino en el mundo invisible de los sueños y el trance. Es inevitable que el *alter ego* se aleje del cuerpo físico cuando la persona duerme, como ha sido ampliamente documentado en los estudios sobre el cuerpo humano y la noción de persona. Las andanzas nocturnas extra-corporales del cuerpo sutil prueban un hecho: que éste es la persona, es su doble, incluso, asume en los sueños su semblante, mientras ésta, sin su entidad anímica, permanece cómodamente dormida en la cama.

Asimismo, es propia de su naturaleza la capacidad de tener una existencia nocturna autónoma (no sólo cuando el cuerpo duerme, sino en el trance también), cuando se desprende del cuerpo y se adentra al mundo invisible. Allí vive todo tipo de encuentros y experiencias, a veces placenteros, a veces francamente peligrosos y negativos para él. Si la persona se ve a sí misma cayendo a un precipicio, recibe un susto que provoca que su entidad anímica se quede atrapada en el lugar, lo mismo que ocurre cuando el susto sobreviene en la vigilia. Al despertar, la persona comienza a percibir las consecuencias típicas de la pérdida de la entidad anímica: inapetencia, desgano, insomnio o sopor en diferentes horas del día, señales inconfundibles de que el asustado está incompleto, porque carece de la parte de su ser que está relacionada con la vitalidad.

Sólo el doble del curandero podrá rescatarlo y reintegrar el cuerpo sutil al cuerpo físico para que el enfermo recupere con el principio vital su plenitud, o sea, todas sus facultades y propiedades que lo harán sentirse bien. Para cumplir con su misión tendrá él mismo que actuar en el mundo invisible, donde recibirá la ayuda de sus espíritus auxiliares.

[2] Sobre el susto véase Fagetti [2004] y el capítulo "El espanto" en Romero [2003b], renombrado entre los especialistas rituales de la región por su habilidad en recuperar la entidad anímica "quedada", de quienes se asustaron en el agua. Esta habilidad la adquirió no sólo porque fue pescador antes de convertirse en uno de los seguidores de Cristo, sino porque resucitó a cuarenta náufragos que perecieron en el mar en el intento de alcanzarlo y cuyos cuerpos el mar devolvió después depositándolos en la playa [Vorágine, 1989:32]. El curandero, guiado por san Andrés, voló hacia el río, vio en el agua una bola, era su paciente, lo jaló sirviéndose de una "garrocha" y lo trajo de regreso.

Un curandero de San Miguel Tzinacapan, población nahua de la Sierra Norte, me relató cómo pudo traer de regreso el "espíritu" de su paciente, que desde hace varios días yacía en el fondo de un río en el estado de Oaxaca. Su *alter ego* tuvo que valerse de San Andrés, no solamente porque no conocía ese estado y no sabía cómo encontrarlo, sino porque el santo es.

Según los nahuas de Puebla, el mundo invisible es también el ámbito propicio para la brujería. El nahual persigue a su víctima en los sueños, atrapando a una de las manifestaciones del cuerpo sutil: el *tonal*, el *alter ego* animal que cada persona tiene, que comparte con ella la fuerza vital y que los ata a un mismo destino: si algo afecta al animal compañero, el daño repercutirá también en el individuo. El *tonal* es encerrado en un corral o escondido en una cueva, donde no pueda alimentarse y donde languidece en espera de la muerte. Si el curandero no logra primero localizarlo y luego sacarlo de su prisión, el brujo habrá alcanzado su fin: privar de la vida a su enemigo, o al enemigo de su cliente, atacando a su *alter ego* animal.[3]

A menudo, en los sueños del curandero, cuando éste sale en busca del doble de su paciente, no lo "ve" tal y como es la persona, sino que en su camino encuentra un sombrero, el calzón, los guaraches o un machete, si se trata de un hombre, o un huipil, la nagua, un peine o unos aretes, si la interesada es una mujer. Estos objetos, directamente vinculados al género masculino o femenino, simbolizan a un hombre o a una mujer y están en su lugar, por lo cual el curandero debe analizar el mensaje y actuar en consecuencia. Los sueños son el ámbito de la expresión simbólica y metafórica por excelencia, donde los signos manifiestos que éstos contienen deben ser interpretados por el especialista, quien no sólo sabe curar, sino que es quien puede descifrar el contenido de cada una de las revelaciones oníricas.

El principio rector de la cosmovisión mesoamericana, es la idea según la cual la persona está integrada por un cuerpo físico, visible, palpable y material, y un cuerpo sutil, invisible, impalpable y etéreo, que conforman una sola unidad. De hecho, el cuerpo físico, como conjunto de sangre, carne, huesos, órganos y humores, es un cuerpo vivo porque posee el

[3] Sobre el tonalismo véase López Austin [1984] y Signorini y Lupo [1989].

principio vital, considerado como un soplo, una fuerza y una energía, que lo anima y le infunde vida. Esta fuerza está esparcida en todo el cuerpo y al mismo tiempo se concentra en algunos puntos, como son, por ejemplo, el corazón, la cabeza o las coyunturas. Es una y múltiple a la vez, puesto que como un todo o como parte puede separarse del cuerpo físico.

Este principio vital es concebido tanto como una fuerza que ocupa cada porción del cuerpo físico, como un ente relativamente autónomo, *alter ego* de la persona, porque constituye precisamente esa parte incorpórea de la cual todo ser humano está dotado por el solo hecho de existir. Así como éste le infunde energía al cuerpo y lo mantiene en vida, su salida definitiva produce la muerte, o la enfermedad, cuando está siendo afectado por la acción de algún brujo, o está "quedado" en algún lugar y la persona sufre las consecuencias al no estar "completa".

El cuerpo sutil abandona el cuerpo físico y vaga por las noches mientras la persona duerme, adentrándose en el mundo invisible, donde vive todo tipo de experiencias que se reflejan en las imágenes oníricas. El cuerpo sutil está en la sangre, sinónimo de vida porque portadora por excelencia de la energía vital. Entra y sale por pulsos y coyunturas, las fronteras permeables del cuerpo mediante las cuales está en una interacción continua con el mundo circundante, de donde el cuerpo absorbe también las energías que pueden resultar benéficas o dañinas para el individuo, por donde se desechan humores y efluvios perniciosos, por donde se reciben también los influjos benéficos de las sustancias curativas [Fagetti, 2004:153].

El cuerpo sutil impregna con su fuerza anímica cada una de las partes que conforman el cuerpo humano y su presencia perdura aún después de su separación. Al contener esta energía vital, uñas y cabellos, por ejemplo, pueden ser utilizados para sanar o enfermar a una persona, porque aún estando separados del cuerpo físico, contienen su propia fuerza anímica y son, por tanto, la persona misma, es decir, que la parte es el todo al mismo tiempo. Asimismo, pasando por las aperturas del cuerpo, como son pulsos y coyunturas, la fuerza vital del individuo sale propagándose y adhiriéndose a todos los objetos de uso cotidiano que están en contacto con él, como la ropa. Es gracias a la característica del cuerpo sutil de fragmentarse y conservar en cada parte o en cada objeto que lo contiene su individualidad, que éstos "se contagian" de la energía

vital y por ello comparten con la persona una relación de consustancialidad y se convierten en su extensión, la sustituyen y la representan en un contexto simbólico en el cual, acorde con los principios de la medicina tradicional, es posible manipularlos para influir en la persona u obtener determinados fines, como puede ser propiciar la curación o provocar el infortunio, la enfermedad y la muerte.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1987 *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Alvarado Solís, Neyra Patricia

2004 *Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Beals, R. L. y H. Hoijer

1973 *Introducción a la Antropología*, Madrid, Aguilar.

Fagetti, Antonella

2003a "Carmen Castro Montalvo, Tlamatqui y temaquixti, La que sabe curar y partera", en Fagetti, Antonella (comp.), *Los que saben. Testimonios de vida de los médicos tradicionales de la región de Tehuacán*, México, ISCYH-BUAP/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, pp. 53-83.

2003b *Los que saben. Testimonios de vida de los médicos tradicionales de la región de Tehuacán*, ISCYH-BUAP/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

2004 *Síndromes de Filiación Cultural. Conocimiento y práctica de los médicos tradicionales en cinco Hospitales Integrales con medicina Tradicional del Estado de Puebla*, Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Salud.

Galinier, Jacques

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomies*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/Instituto Nacional Indigenista, Gómez Sántiz, María Magdalena

2005 *J-iloletik. Médicos tradicionales de los Altos de Chiapas*, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno de Chiapas.

Héritier, Francoise

1996 *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel.

Ichon, Alain

1990 *La religión de los totonacas de la sierra*, México, INI/CONACULTA.

Johansson, Patrick

1998 *Ritos mortuorios de los nahuas precolombinos*, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, Puebla.

López Austin, Alfredo

1984 *Cuerpo humano e ideología*, 2 tomos, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Pitarch Ramón, Pedro

1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica.

Romero López, Laura E.

2003a "Casilda Valdivia Ramírez, Tepopova, La que hace limpias", en Fagetti, Antonella (comp.), *Los que saben. Testimonios de vida de los médicos tradicionales de la región de Tehuacán*, ISCYH-BUAP/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, pp. 85-105.

2003b "Cosmovisión, cuerpo y enfermedad: el espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla", tesis de Licenciatura en Etnohistoria, ENAH, México.

Sahagún, Fray Bernardino de

1982 *Historia general de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México.

Signorini, Italo y Alessandro Lupo

1989 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Tibón, Gutierre

1985 *La triade prenatal (Cordón, placenta, amnios) Supervivencia de la magia paleolítica*, México, Fondo de Cultura Económica.

Vorágine, Santiago de la

1989 *La leyenda dorada*, 2 tomos, Madrid, Alianza.

Segunda parte

Religión y ritualidad



El Santuario “María, Madre y Reina Corazón Fiel de la Iglesia” de Querétaro y el movimiento de Schoenstatt como elemento nuevo en el catolicismo mexicano[1]

Luis Arturo Jiménez Medina
Colegio de Antropología Social-BUAP

La gente llega a Schoenstatt atraída, normalmente, por sus ideas,
por su espiritualidad y, sobre todo,
por el ambiente de recogimiento que reina en nuestra Familia...
Pero los recién llegados deben saber que no van
a ser verdaderos schoenstattianos,
sino a partir del día en que acepten el Santuario
como indispensable para poder cumplir con la misión de Nuestra Familia
[Uriburu, 1981].

Introducción

Desde la perspectiva de la cultura y de las creencias religiosas, México es uno de los países que presenta una gran variedad de cultos a vírgenes, cristos y santos en espacios específicos que comúnmente se les denomina santuarios y que se les puede definir como espacios o lugares sagrados, al que generalmente se accede a dicho lugar en peregrinación y en donde se expresan y realizan de manera *sui generis* una serie de cultos, ceremonias y actitudes religiosas dedicadas a una entidad divinizada. La génesis de un buen número de santuarios de México se puede ubicar en narraciones míticas que luego se van secularizando, creándose en torno al lugar sagrado toda una cultura popular diversificada convirtiéndose, con el paso del tiempo, en focos privilegiados del ser, el sentir y el expresarse de un pueblo [Diéz Taboada, 1989].

Por otro lado, el estudio de los santuarios en México ha sido uno de los temas privilegiados por el análisis antropológico desde hace muchos años y la producción de textos al respecto ha sido variada pero no por eso, ha dado cuenta de la pluralidad de expresiones que se dan en nuestro

[1] Este ensayo forma parte de una investigación más amplia para la tesis doctoral en Antropología. Agradezco al CONACYT el apoyo recibido para desarrollar dichas actividades.

país en torno adicho fenómeno sociocultural. Como sugiere y advierte Báez-Jorge, los resultados en los estudios sobre santuarios en nuestro país, son todavía limitados por cuanto hace a sus alcances teóricos y factuales, igualmente, las pesquisas se han enfocado más en torno al Santuario del Tepeyac y son muy escasas las investigaciones sobre las manifestaciones en otros lugares sagrados [Báez-Jorge, 1998:63].

El objetivo de este estudio es contribuir al conocimiento de los estudios de los santuarios en México a partir de la descripción y el análisis breve de algunos aspectos que se han obtenido a través de los registros realizados en campo en el Santuario de Schoenstatt[2] desde el año 2001. Dicho santuario está presente en nuestro país desde 1975 y el culto a la Virgen que ahí se venera se ha extendido en casi todas la entidades federativas de México, pero de una manera notable en varias estados del norte como Nuevo León, Coahuila, Zacatecas, Durango, San Luis Potosí y de las regiones del centro bajío y occidente como Guanajuato, Aguascalientes, Hidalgo, Michoacán, Jalisco y Querétaro. Precisamente en esta última entidad federativa es donde se asienta el primer santuario en nuestro país dedicado al culto de la Virgen de Schoenstatt y es ahí donde se ha estado realizando la investigación, de la cual presentaré a continuación algunos de los resultados.

Cabe señalar que dicho santuario forma parte del Movimiento Religioso Internacional de Schoenstatt —el cual se inició en Alemania en los primeros años del siglo xx— y que desde la época de la segunda guerra mundial rebasó las fronteras centro europeas para convertirse en un movimiento de alcances internacionales. Dicho movimiento católico se caracteriza, de acuerdo a lo anterior, por expresarse a través de un santuario.

Antes de entrar al tema directamente, es conveniente indicar que el Movimiento de Schoenstatt es caracterizado como un "movimiento de tipo eclesial" que no rompe con el ethos católico pero sí diseña una nueva subidentidad católica [Giménez, 1993] y que puede ser definido como: "un conjunto de varios grupos de personas unidos al participar de un mismo carisma fundacional en una única entidad asociativa y con una misma misión" [Heredia, 1994:169].

[2] El significado de Schoenstatt es "hermoso lugar": *schoen* = hermoso; *statt* = lugar [Kley, 1999].

Dicha forma de asociaciones han surgido en muchos casos, a partir del carisma personal de algún sacerdote o laico; su organización rebasa los ámbitos internacionales eclesiales, como la parroquia, el decanato o la diócesis; algunos de ellos operan en ámbitos sociales especializados pero, encuentran su ubicación y constitución, en las clases medias de las grandes ciudades porque dichos sectores sociales pueden combinar la cultura global de la cual están hondamente impregnadas y el espíritu y doctrina del movimiento hasta producir características elitistas distanciadas de los problemas de los sectores marginales y populares. Varios de esos movimientos eclesiales pueden también ser comprendidos como "comunidades de sentido" como lo afirma Berger, ya que se forman a partir de una fuerte identidad grupal y pertenencia religiosa [Berger, 1971]; también es significativa la participación del laico tratando de ocupar los espacios dejados por las formas de organización del laico anteriores así como las órdenes y congregaciones religiosas. Al conformarse, finalmente, dichas formas de organización religiosa en las estructuras de la Iglesia Católica con esas características, son motivadas, sin duda, porque existe un cierto grado de insatisfacción respecto al modelo eclesial vigente y al contexto social en el que se insertan [Soneira, 2004].

Es importante destacar que el crecimiento y difusión de los movimientos eclesiales y no tanto de su nacimiento se ubican, en la mayoría de los casos, en Europa desde la década de los cincuentas y los sesentas y muchos se ellos se han inspirado y han cobrado más legitimidad y fuerza a partir y en los diversos documentos del Concilio Vaticano II.

Orígenes, doctrina y desarrollo de Schoenstatt y el Santuario "María, madre y reina corazón fiel de la iglesia" de Querétaro

La llamada "obra de Schoenstatt" nace en el contexto de la primera guerra mundial y por eso es considerada como "Hija de la Guerra". En 1914 el fundador y líder del movimiento, el sacerdote José Kentenich, junto con un grupo de jóvenes estudiantes palotinos deciden "consagrarse a la Santísima Virgen, sellando con ella una Alianza de Amor", reestablecen y reparan una capilla abandonada ubicada en la ciudad de Vallendar a las orillas del río Rhin y solicitan a "la Virgen María que desde allí distribuyera los abundantes dones y gracias que su hijo Jesucristo le concede". De

hecho, esa capilla reparada se convierte en el primer Santuario y símbolo de Schoenstatt [Monnerjahn, 1985; Uriburu, 1981].[3]

Desde esas épocas, la "obra de Schoenstatt" se comienza a difundir por Alemania, Europa y por todo el mundo. En efecto, en 1942 y en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, llega el movimiento de Schoenstatt a América Latina, traído por un grupo de religiosas que huyen de Alemania por los problemas de la guerra y fundan el primer santuario filial en la región, en un lugar llamado Nueva Helvecia, Uruguay. Desde 1947 y con motivo de los "viajes apostólicos" del fundador, la "obra" comienza a proyectarse en Brasil, Uruguay, Argentina y Chile.

En la actualidad, los más de 180 santuarios que están construidos a "imagen y semejanza" del original alemán, están en más de 20 países de los cinco continentes, con más de ochenta mil afiliados, casi cinco mil personas consagradas y, contando con los participantes de los diferentes santuarios y comunidades, llegan a ser más de dos millones de simpatizantes en todo el mundo. Evidentemente, cada uno de los santuarios y comunidades se convierten, de acuerdo con los postulados de Schoenstatt, en un centro especial del Movimiento Apostólico Internacional de Schoenstatt ("Schoenstatt: movimiento de santuarios", en línea en www.conoce.com).

Los elementos básicos de la doctrina de Schoenstatt,[4] se pueden resumir en los siguientes puntos:

a) Schoenstatt es un centro religioso, un lugar de peregrinación, un santuario consagrado a María; pero también constituye una comunidad especial abierta para cualquier católico que esté interesado en una intensa vida espiritual.
b) El movimiento de Schoenstatt abarca a católicos de todas las vocaciones, de todas las edades y de todas las culturas. Dichos

[3] Sobre la formación de Schoenstatt existe la siguiente narración elaborada por uno de sus biógrafos que reza como sigue: "Respondiendo a una inspiración interior, el Padre Kentenich pidió a la Santísima Virgen que se manifestara en forma especial desde Schoenstatt. El pensamiento tomó forma concreta gracias a la lectura de un pequeño artículo aparecido en la revista *Visión panorámica*, donde se relataba el origen de un lugar de peregrinación en Italia: en 1872 el abogado Barlotolo Longo había fundado un Santuario mariano en el valle de Pompeya. Con fe en la Divina Providencia, el Padre Kentenich vio en el citado artículo un indicio de las intenciones de Dios para con Schoenstatt, y un cambio para realizarlo", en Kley [1999:14].

[4] Para elaborar los aspectos principales de la doctrina de Schoenstatt, se consideraron una serie de textos [*Documentos de Schoenstatt*, 1971; Alessandri, 1996; Fernández, 1995].

católicos se ponen como meta la renovación moral y religiosa del mundo entero en el espíritu de Cristo de acuerdo a la enseñanza de la Iglesia. Por lo que el cuerpo principal del movimiento es que está formado por laicos quienes trabajan en colaboración con sacerdotes.

c) La estrategia de trabajo de Schoenstatt consiste en la autoeducación y/o autoformación del "microcosmos" el cual es "el gran mundo en torno a nosotros" y "el propio mundo interior". Es decir, trabaja a dos niveles: en la formación de grupos y nuevas formas de vida comunitaria en donde la familia es el centro en donde se transmiten los valores arraigados en la tradición de la iglesia; el otro nivel en donde impacta es el individual ya que brinda inspiración y dirección espiritual a todos aquellos quienes buscan una renovación interior: una fe viva y práctica en la Divina Providencia y una vida de santidad diaria.

d) Igualmente, la doctrina de Schoenstatt anima a los militantes del movimiento a difundir dichos aspectos en los diversos ámbitos de la vida social como el trabajo, la organización social, los círculos de amistades y vecinales, entre otros; de tal forma que pretende reunir a las diversas familias para constituir una gran familia sobrenatural en donde el santuario se convierte en el "hogar espiritual" y el centro de la familia Schoenstatt.

e) La operatividad de todo lo anterior se realiza a través reuniones mensuales en donde se discuten temáticas relacionadas con la espiritualidad de Schoenstatt y su aplicación a la vida diaria. Generalmente se organizan en pequeñas unidades grupales de 10 a 20 personas o de 5 a 10 parejas, las cuales reciben enriquecimiento espiritual e ideas para su aplicación práctica en la vida dictadas por agentes que se van capacitando en las temáticas referidas y que funcionan como líderes de grupos y/o comunidades. Igualmente, se conforma diversas organizaciones siguiendo los criterios de sexo, edad y estado civil para "alimentar la vida espiritual" de los miembros como del grupo. También se utilizan otras estrategias en donde se difunden dichos aspectos doctrinales y que son los retiros de diferente tiempo de duración, días de recogimiento muchos de ellos de acuerdo al calendario litúrgico, campamentos de verano y "pic-nics" familiares.

Cabe señalar y a manera de evidencia de la importancia que tiene el movimiento a nivel internacional dentro de las estructuras eclesiásticas, es que el 8 de septiembre del año 2004, se bendijo el santuario internacional "Omnia Matri-Eclesiae" en Monte Belmonte, Roma (www.schoenstatt-mty.org); se convirtió dicho lugar en el segundo santuario en importancia para la peregrinación después del original alemán para los schoenstanianos.

El movimiento de Schoenstatt y la idea de construir un santuario para venerar a la virgen del mismo nombre en el territorio de nuestro país es llevada a cabo por un sacerdote mexicano recién ordenado en Roma, que tiene la oportunidad de conocer la obra de Schoenstatt en el lugar de origen. En el santuario original, dicho personaje "le promete a la Virgen" que él mismo se encargará de la difusión del culto a dicha entidad mariana en nuestro país. En 1975 dicho sacerdote[5] trae la imagen de la Virgen de Schoenstatt a la ciudad capital del estado de Querétaro en donde inmediatamente se da a la tarea, junto con dos religiosas, de identificar un lugar adecuado para fundar el nuevo culto.

En 1980, se bendice el primer santuario de Schoenstatt en México llamado "María, madre y reina corazón fiel de la iglesia". Dicho santuario se ubica en el municipio queretano de Corregidora, municipio totalmente urbanizado y que prácticamente conforma un corredor urbano con la ciudad capital del estado. El santuario se ubica a cinco kilómetros de la ciudad de Querétaro, sobre la carretera libre a Celaya, Guanajuato. Dicho santuario se encuentra en la colonia Los Olvera del municipio ya mencionado.

Cabe señalar que en el mismo municipio en donde se ubica el Santuario de Schoenstatt se localiza también el Santuario de Nuestra Señora del Pueblito en donde se venera, desde el siglo XVII, a la imagen del mismo nombre [cfr. Castillo, 1987].[6] Este último santuario ha sido, desde aquellas

[5] La información sobre la llegada del movimiento de Schoenstatt se obtuvo en una entrevista con el sacerdote mexicano realizada en el año del 2003. Con motivo de los 25 años de la bendición del santuario queretano, se publicó un folleto en donde se narra la historia del santuario de Schoenstatt de Querétaro y ahí se afirma que el movimiento de Schoenstatt en Querétaro se inició en 1974. Actualmente labora en uno de los santuarios de la entidad queretana.

[6] Curiosamente, en el estado de Querétaro existe otro santuario, además del de Schoenstatt y Pueblito: el de Soriano en el municipio de Colón.

épocas, lugar de peregrinación y de una variedad de manifestaciones de la llamada "religiosidad popular" por parte de sectores poblaciones del propio estado queretano así como de otras entidades del país.

En el espacio del santuario schoenstaniano existe toda una infraestructura que da albergue a peregrinos, zonas de esparcimiento, estacionamientos, librería, restaurante, espacios para retiros espirituales, una capilla abierta para los servicios religiosos, una pequeña construcción en donde está instalado un altar en memoria al líder y fundador el sacerdote José Kentenich y la capilla que alberga a la Virgen de Schoenstatt con una capacidad para acomodar entre 30 a 40 personas en su interior.

El santuario permanece abierto al público de las 8:00 a las 20:00 horas los 365 días del año. Los servicios religiosos son los que se siguen de acuerdo al calendario litúrgico de la iglesia católica. Sin embargo, existen algunas ceremonias especiales que hacen que el santuario sea atractivo para los fieles. Por ejemplo, una de las misas dominicales está dedicada a diferentes sectores de creyentes: los niños, la familia, los jóvenes y los enfermos. Todos los primeros viernes de cada mes se lleva a cabo una adoración en el santuario que comienza a las 15:00 horas y termina a las 7:00 horas del día siguiente. Los días 18 de cada mes está dedicado como "día de la alianza" en donde se hace una adoración en el santuario de 16:00 a 17:00 horas y dos misas, una a las 17:00 horas y otra a las 21:00 horas.

La primera semana de los meses de febrero, junio y septiembre son significativos en el santuario porque asisten muchos grupos que provienen de diferentes lugares del país[7] para renovar sus compromisos con el movimiento y evaluar sus acciones para que estén coherentes con el espíritu de Schoenstatt. El 18 de octubre es la fiesta principal en el santuario de Schoenstatt. Algunos grupos del movimiento reciben invitaciones para participar en las fiestas patronales de parroquias de los municipios vecinos de Querétaro y Guanajuato.

La estructura de militancia que existe en el santuario queretano es como sigue:

[7] Provienen de las ciudades siguientes: León y Celaya, Guanajuato; Guadalajara, Jalisco; Monterrey, Nuevo León; Aguascalientes, Aguascalientes; Chilapa y Chilpancingo, Guerrero; Ciudad Satélite, México y del Distrito Federal. Dichos grupos fueron identificados en septiembre del año 2002.

Los peregrinos o movimiento popular. Éstos se componen de dos tipos de fieles: aquellos que asisten de manera periódica y/o eventual ya sea por algún servicio religioso o por simple curiosidad (a la misa mensual de los enfermos o de la familia, a las festividades religiosas del calendario litúrgico, por curiosidad, porque se han enterado de la existencia del santuario, porque asisten exclusivamente a alguna de las celebraciones importantes del calendario litúrgico, etcétera); y los fieles que asisten con regularidad a los diferentes servicios que se ofrecen en el santuario pero no participan en alguno de los grupos (asisten regularmente cada domingo a la misa y alguna otra celebración propia del lugar). En este nivel hay colaboraciones no organizadas. El número de participantes es muy variable y, en términos generales, aquí se pueden identificar personas de todas las clases y estratos sociales.

La comunidad apostólica de matrimonios o de familias es el segundo nivel de participación. Aquí ya existen cuando menos el 35% de un total de 5000 participantes y la mayoría de ellos, 90% aproximadamente, son trabajadores calificados, profesionales y semiprofesionales con estudios de preparatoria y equivalente hacia arriba, con ingresos superiores a 10 salarios mínimos. Los matrimonios y familias que participan en este nivel que se llama Comunidad Apostólica Amplia, participa en el movimiento y se comprometen oficialmente a un apostolado ocasional o eventual.

Otro nivel es la Comunidad Apostólica Militante de familias o de matrimonios, en donde ya existe un compromiso permanente en su ámbito en donde se desarrollan (casa, trabajo, negocio, empresa, entre otros). La mayoría de los militantes son profesionistas (administradores, abogados, médicos, ingenieros, contadores, etcétera). Sus ingresos son variables que, en términos generales, están por arriba de los 10 salarios mínimos. Aquí hemos identificado 20% de participantes del total mencionado.

Con 15% de militantes, en donde varios de ellos son gerentes de empresas, empresarios, accionistas, entre otros; ubicamos el nivel de la Federación Apostólica de Familias. Este tipo de militantes tienen la misión de ser dirigentes y que dicha dirigencia se debe ejercer en todos los ámbitos en donde se desenvuelven.

Finalmente, un 10% de participantes y con características socioeconómicas muy semejantes al anterior nivel, está el Instituto de Familias. De manera no formal, los participantes en ese nivel viven una vida con-

sagrada, es decir, se observan los Consejos Evangélicos: vivir la pobreza, la obediencia y la castidad matrimonial (no virginal):

> ...los esposos cristianos se santifican, no a pesar de estar casados sino precisamente a través del matrimonio, y mutuamente deben ser camino de santidad. Si el celibato vivido por amor a Dios, es camino de santidad y como tal la iglesia la ha reconocido desde hace siglos; el matrimonio vivido por amor de Dios y en Dios, debe ser camino de santidad, cosa que también la iglesia acabará por reconocer.

El paso de peregrino a cualquiera de las otras categorías está determinado por los siguientes aspectos: la presencia constante del creyente en las actividades del movimiento, el aprendizaje de los principios básicos del movimiento y el deseo de ser parte de alguna de las ramas. El acceso a otras categorías estaría determinado por el tiempo de pertenecer al movimiento, el dominio de los principios del espíritu de Schoenstatt, la capacidad de comunicar dichos principios a otros fieles y los deseos de un compromiso mayor en el movimiento.

Además de los aspectos anteriores, el acceso de los militantes a las categorías superiores estaría calificado, de manera informal, por otros militantes que conocen y dominan los contenidos del movimiento y, hasta cierto punto, es importante tener cierto grado de simpatía y prestigio al interior del movimiento.

Todos los militantes del movimiento conforman La Liga Apostólica o Comunidad Apostólica y está estructurada por siete ramas o grupos que son los siguientes: i) la rama de niños compuesto por dos secciones (niños y niñas hasta aproximadamente los 14 años de edad y están bajo la responsabilidad de jóvenes y adultos). La mayor parte de los miembros de esta rama son hijos de los adultos que participan en otros ámbitos; ii) los cruzados que son jóvenes hasta los 18 años de edad y que están bajo la responsabilidad de adultos y se compone también de dos secciones; iii) la rama de los jóvenes, organizados en dos secciones, son aquellos que todavía no contraen nupcias y la responsabilidad de ésta recae en algunos de ellos, principalmente los hijos de aquellas parejas que ya militan en la categoría de la Federación; iv) los adultos, viudos, divorciados y personas que asisten a título personal, forman otra rama y se compone de una sección; v) las parejas forman una de las ramas más importantes del movimiento y está formada por matrimonios que

llevan una vida apegada a los principios católicos; vi) los denominados profesionistas, componen otra rama del movimiento, son aquellos adultos solteros que son efectivamente profesionistas o empleados en el sector público o privado y que actualmente están en funciones. Solamente existe la sección femenina; vii) por último se encuentra la rama de religiosos formada por las secciones de sacerdotes y religiosas.

Cabe señalar, que la mayoría de los militantes del movimiento schoenstattiano son familias que viven en las ciudades de Querétaro, Celaya, Salamanca, León, San Juan del Río y otras ciudades menores de los municipios vecinos tanto queretanos como guanajuatenses y que asisten de manera frecuente al santuario queretano. Dicho patrón estructural se está reproduciendo casi de la misma forma en las ciudades de San Luis Potosí; Jiménez, Chihuahua; Guadalajara, Jalisco; Aguascalientes y, de manera significativa, en Monterrey y municipios vecinos del estado norteño de Nuevo León.

Hasta estos momentos, existen santuarios en las siguientes ciudades: Chilapa, Guerrero; Monterrey, Nuevo León; San Luis Potosí, San Luis Potosí y Jiménez, Chihuahua. También existen capillas y parroquias en donde se venera la imagen de la Virgen de Schoenstatt en diferentes ciudades de las regiones norte, noreste, centro y occidente mexicanos.

La difusión del movimiento se realiza principalmente por los siguientes mecanismos: a través de los santuarios y ermitas que existen en el país. Sin embargo, el santuario queretano funciona como "el centro de peregrinación" más importante a nivel nacional ya que la mayor parte de los miembros militantes y consagrados, así como los peregrinos, simpatizantes y curiosos de los diferentes lugares del país; se organizan, en diferentes épocas del año, para hacer el viaje a Querétaro. Como señala un simpatizante de la Virgen radicado en la ciudad de Guadalajara a partir de una entrevista realizada en el verano del año 2003:

> ...yo nací en un pueblito de los Altos pero desde hace 12 años radico en la ciudad de Guadalajara y pues nos organizamos varios vecinos y algunos familiares para salir de paseo hasta acá y de paso vamos a ver a la virgencita de Schoenstatt, ya que es muy milagrosa y pues nos hemos encariñado mucho con ella.

Además de que el santuario mencionado es el "centro de peregrinación" por excelencia del movimiento de Schoenstatt en el país, también funciona como un centro de capacitación y de formación principalmen-

te para los militantes y para los peregrinos. Ahí dichos grupos reciben formación y educación en los valores y la doctrina schoenstaniana por medio de retiros de uno a tres días, encuentros generales de todas las ramas de la organización así como reuniones dirigidas a grupos específicos como la rama de familias, la de señoritas o la de jóvenes.

Otro de los mecanismos por los que se difunde el movimiento es a través de la llamada "Virgen Peregrina". Dicha virgen recorre las colonias y los barrios más bien marginales y de carácter popular de las diferentes ciudades capitales y algunas áreas rurales de las entidades federativas del país, principalmente; a través de la visita "casa por casa" en donde se han llegado a formar pequeños grupos de oración y reflexión. Dentro de la estructura de organización de Schoenstatt, ya existe un grupo de más de 500 personas que se aglutinan en torno precisamente a la "Virgen Peregrina" con adscripción al santuario queretano. Los miembros de dicha organización provienen de diferentes colonias y comunidades cercanas al santuario, tanto del municipio de Querétaro y Corregidora y de ciudades vecinas del estado de Guanajuato como Salamanca, Celaya y León.

Es importante hacer notar que los que visitan a la Virgen de Schoenstatt en el santuario de Querétaro son aquellos que tienen un poco más de posibilidades económicas para solventar los gastos que implica hacer un viaje a la ciudad de Querétaro, sobre todo, para los que radican en ciudades norteñas como Monterrey, Saltillo, Torreón, Chihuahua, Zacatecas y otras ciudades. Por otro lado, aunque es significativo el número de personas que dicho viaje lo hacen en autobuses turísticos en forma de excursión, no es menos notable grupos familiares y de vecinos que hacen dicho traslado en vehículos particulares. Al respecto, hay que destacar que la mayor parte de los militantes que radican en zonas del norte del país lo hacen en su propio vehículo.

Finalmente, señalaré que el movimiento y el santuario de Schoenstatt tiene un papel destacado en el trabajo con las familias, por lo que su modelo de trabajo es cada vez más importante en la pastoral familiar de la diócesis de Querétaro.

Más etnografías: algunas expresiones festivas, rituales y ceremoniales en el Santuario a la Virgen de Schoenstatt

En este apartado se mencionarán solamente tres eventos significativos, a manera de ejemplos, que muestran la diversidad de expresiones so-

cio-culturales y religiosas que suceden a lo largo del año en el Santuario de Schoenstatt de Querétaro. Dichos eventos son: las celebraciones dominicales, la fiesta anual y una cuestión que tiene que ver con la competencia por la "clientela católica", por así decirlo, que está expresándose en el municipio de Corregidora, espacio geopolítico donde se asientan los santuarios de Schoenstatt precisamente y el de Nuestra Señora del Pueblito.

Generalmente, todos los domingos se celebran dos misas, como ya se mencionó, en la capilla abierta. Ambas son muy concurridas y cada domingo se llegan a juntar más de 700 personas por acto litúrgico sin contar a otras personas que pasean por los diferentes lugares del espacio sagrado y que no participan plenamente en la celebración dominical. Desde que comienza la ceremonia es muy notable la participación del laico. Por ejemplo, los cantos son dirigidos por un coro, las lecturas correspondientes son realizadas por gente de la comunidad, la distribución de las hojas para los cantos y para seguir la misa son controladas por personal laico, la comunión es distribuida también por ministros laicos de la comunión, el orden y acomodo de la gente así como la solicitud de la ofrenda monetaria es también organizada por laicos. Al final de cada celebración, se realiza una procesión al santuario que sale de la capilla abierta en un recorrido de casi 100 metros. Dicha procesión es también organizada por otro grupo de laicos.

En todos los actos descritos anteriormente participan mujeres y hombres de diferentes edades. Al concluir todos los actos referentes a la misa dominical, los participantes visitan a la Virgen en el espacio que ya existe para tal efecto, otros platican en grupos familiares, de amigos y vecinos; también consumen lo que se ofrece tanto en los puestos de comida, fruta, dulces y botanas así como lo del restaurante en una especie de "pic-nics". Otros más pasan a la librería del santuario a adquirir cuando menos una imagen de la virgen.

También se ha identificado y calculado el tiempo de estancia de los asistentes al santuario cada domingo y se han identificado tres tipos de comportamientos que corresponden a tres tipos de asistentes y que son los siguientes: los que ya tienen mucho de tiempo de asistir al espacio sagrado están aproximadamente de dos a tres horas contando el tiempo de duración de la celebración dominical. Además de la participación en el precepto dominical, también forman o se incorporan a grupos

aparentemente informales para platicar, comentar los sucesos de la vida cotidiana y otras cuestiones para, finalmente, participar en la comensalía, ya sea del almuerzo o la comida. Aquí se han identificado las unidades familiares completas o casi completas que se han encontrado con otros parientes, conocidos y vecinos. En general, en esta primera categoría se ubican principalmente a los militantes y algunos de los asistentes consuetudinarios al santuario, es decir, los peregrinos.

Otra categoría de asistentes, de acuerdo a la estructura de organización de Schoenstatt, son en general los peregrinos que ya se han acostumbrado a cumplir con el precepto dominical en el santuario. Los domingos son considerados para un peregrino como un día de almorzar o de comer fuera de casa, de que los niños sean llevados de paseo, de que se pueda ver a conocidos y a vecinos en otro lugar diferente al cotidiano semanal, entre otras cosas. El santuario ofrece precisamente esos espacios para los diferentes tipos de encuentros y actividades. El tiempo de estancia de un peregrino en el santuario rebasa en muchas ocasiones las cuatro horas. Como se puede deducir, casi la mitad del domingo está dedicado al santuario.

Los visitantes ocasionales (los que asisten por primera vez) y cierto tipo de turismo son aquellos que se pueden ubicar en otra categoría. Casi siempre asisten al santuario por curiosidad, porque alguien les comentó de la existencia el espacio, porque se enteraron por diversos medios del culto a la Virgen que ahí se realiza y, también, porque se sabe de lo milagrosa que es la Virgen de Schoenstatt. Dichos visitantes no necesariamente participan de la misa dominical, pero sí visitan los diferentes espacios que conforman el territorio sagrado. Varios de ellos consumen los diversos alimentos y bebidas que ahí se expenden, formando sus propios grupos. Debido a que el lugar es muy atractivo por el contacto con el entorno natural, los diversos espacios de descanso, de convivencia y de esparcimiento; dichos visitantes suelen permanecer, en muchas ocasiones, desde las 10:00 horas hasta las 16:00 o 17:00 horas en que el santuario comienza a abandonarse.

Cabe señalar que en algunos domingos, después de cada celebración litúrgica, se organizan pláticas, proyecciones de videos, exposiciones de fotos, juegos y otras actividades en donde el tema básico es "la obra de Schoenstatt", que casi siempre están dirigidos a los visitantes de "primera vez" y que tienen como objetivo invitar a dichos núcleos de

personas a que se adhieran a la "familia de Schoenstatt". Dichas actividades son impartidas y dirigidas por los laicos principalmente, aunque también han participado las religiosas Hermanas de Schoenstatt, que son las encargadas del santuario, así como algunos de los sacerdotes que también forman parte de dicha obra.

La fiesta anual es otro de los eventos más significativos que se realiza en el santuario queretano. Como ya se ha indicado, dicha celebración anual es con motivo del 18 de octubre. Si dicho día no coincide con el domingo, ésta se pasa al siguiente domingo.[8] La fiesta inicia desde el sábado en el cual se ponen adornos alusivos, flores, acomodamiento de sillas y la instalación de un altar frente al santuario, ensayos de cantos, impresión de las letras de los cantos y de las oraciones con motivo de la coronación de la Virgen de Schoenstatt que se distribuirán en las celebraciones litúrgicas del propio sábado en la noche y el domingo; organización de juegos y concursos para niños, jóvenes y adultos; instalación de módulos de información de la "obra de Schoenstatt" en México por rama y nivel de compromiso; construcción de los puestos de comida, antojitos, fruta, dulces y botanas. Se remarcan los espacios del estacionamiento tanto para automóviles como para autobuses. Por supuesto, el adorno necesario en el santuario.

El día sábado, víspera de la fiesta, desde las 8:00 horas comienzan a llegar los peregrinos al santuario. La mayoría de los recién llegados se instalan en el umbral del predio schoenstaniano y, desde allí, inician una especie de procesión hasta el santuario. Durante la procesión, los participantes van entonando cantos alusivos a la Virgen María que concluyen en la entrada del pequeño santuario. De manera organizada, silenciosa y respetuosa, cada uno de los recién llegados se introducen al templo y, en un promedio de un minuto frente a la imagen de la Virgen de Schoenstatt. Una vez que se encuentran frente a la imagen, los visitantes se postran, permanecen de pie o doblan las rodillas. Algunos de ellos dejan escapar alguna lágrima, otros se agachan, otros más mantienen los ojos abiertos en expresiones de sorpresa, impacto, alegría; otros esbozan discretas sonrisas. Las actitudes de la gente que expresan cuando están frente a la mencionada imagen son susceptibles de múl-

[8] El registro de la fiesta anual de Schoenstatt se realizó en los dos años anteriores. Para el 2002, la fiesta se hizo el 20 de octubre y para el año 2003 el día importante fue el domingo 19 de octubre. Las diferencias entre una y otra son mínimas, siguen un mismo formato; incluso el programa de mano de la festividad es el mismo para los dos años.

tiples interpretaciones. Obviamente, también se perciben murmullos, llamadas de atención dirigidas principalmente a los niños y, por supuesto, una variedad de olores.

Durante todo ese día y el siguiente, se repite lo indicado en el párrafo anterior en diferentes momentos, ya que en esos dos días se puede observar un constante llegar de peregrinos al espacio del santuario. La mayor parte de esos asistentes que llegan en autobuses de diversos lugares del país, no forman parte de la estructura de militancia del movimiento de Schoenstatt, más bien, son parte del movimiento popular de Schoenstatt, es decir, son peregrinos.

¿Qué pasa con los militantes, en particular, los que residen a cortas distancias del santuario queretano? Ellos también peregrinan y lo hacen en la víspera en un evento que es organizado por los responsables del santuario, en particular, las religiosas de Schoenstatt y las ramas de mujeres. En efecto, para el sábado a las 16:00 horas se ha convocado a la peregrinación al santuario, la cual partirá de la plaza de toros ubicada en los límites municipales de Querétaro y Corregidora, sobre la carretera libre a Celaya.

De esta forma, varios miembros de la estructura de militancia de Schoenstatt así como las religiosas y los sacerdotes que dan servicios en el santuario; peregrinan. Evidentemente, también participa la gente que desee hacerlo. El recorrido es custodiado por la policía de ambos municipios hasta la llegada al santuario. Dicho peregrinar tiene una duración aproximada de dos horas, en donde se entonan diversos cantos alusivos a la Virgen así como oraciones; animados por las religiosas a través de sonidos portátiles. La columna es encabezada por otra imagen de la Virgen de Schoenstatt, la cual va colocada en una estructura de madera y montada en la caja de un vehículo.

Inmediatamente después sigue un grupo de mujeres que se denomina "la corte de honor" y que se identifican con una falda negra, blusa de color blanco y un listón que cruza el pecho en forma diagonal. Después de esos dos elementos, sigue la gente, la cual lleva ramos de flores. Mientras tanto, otro grupo está a la espera de la peregrinación que partió de la plaza de toros en la entrada del santuario. La mayoría de esos grupos son miembros de la estructura de militancia del movimiento. Cuando llega la peregrinación al santuario, se celebra la misa y se concluye el día.

Al siguiente día, la dinámica en el espacio sagrado de Schoenstatt se caracteriza por un "ir y venir" de peregrinos provenientes de todo el país.

Cabe señalar que han llegado peregrinos de otros países, por ejemplo de Chile, Costa Rica, Estados Unidos de Norteamérica y de Alemania; para participar en las festividades. No obstante que el domingo se celebran las misas en los horarios ya mencionados, los peregrinos siguen llegando y se dirigen al santuario de la Virgen. Pocos se detienen a participar de la misa si coincide ésta con su llegada.

El comportamiento de los peregrinos en los días de sábado y domingo es más o menos como sigue: i) llegada al santuario organizados en grupos de procedencia; ii) visita a la Virgen a la capilla; iii) si es el caso, participación en alguno de los servicios litúrgicos; iv) comida, ya sea que el grupo se ha organizado desde su lugar de origen ocupan, entonces, un espacio adecuado para ello que puede ser bajo la sombra de un árbol o en los espacios techados y equipados son sillas y mesas en donde preparan los alimentos. Algunos otros consumen los alimentos que se ofrecen en diferentes lugares del espacio del santuario a precios accesibles; v) esparcimiento y convivencia, en donde los peregrinos organizan juegos, pláticas y otras actividades o, de plano, participan en los que ya han sido organizados en el santuario queretano. Algunas familias y grupos, recorren varias veces los diferentes espacios del predio schoenstaniano; vi) visita a la librería para adquirir imágenes, libros, medallas, folletos de oraciones y otros artículos que se ofrecen en dicho lugar. Muchos de los peregrinos adquieren cantidades significativas de artículos para venderlos en su lugar de origen, otros para cumplir encargos y compromisos y otros más para hacer obsequios; vii) finalmente, la mayor parte de los peregrinos emprenden el regreso al final de la tarde del domingo.

Otro aspecto interesante que es importante desatacar es lo que aquí se ha llamado como "competencia" que se establece entre las dos advocaciones vecinas de la Virgen: "la disputa por la 'clientela' católica entre la Virgen del Pueblito y Nuestra Señora de Schoenstatt". A partir de los testimonios que se obtuvieron entre los asistentes a los dos santuarios, se estima que existe precisamente una especie de competencia entre las dos advocaciones mencionadas por atraer a los creyentes.

El siguiente testimonio es el caso de una pareja cercana a los 60 años de edad, asistente asiduos al santuario del Pueblito y que tienen dos hijos solteros y dos casados mayores de 20 años:

> ... fíjese que los muchachos ya no vienen aquí con nosotros como antes lo hacían, ahora desde hace algunos años prefieren ir a misa y pa-

> sar mucho tiempo en el otro santuario [refiriéndose al de la Virgen de Schoenstatt] ya que allí se encuentran con otras personas, con algunos vecinos de por donde viven y conocen gente nueva, según ellos, muy importante. [Después de un momento de reflexión del padre de familia, termina su comentario con lo siguiente]: ...pues quién sabe, pero les gusta más estar allá...

Los siguientes testimonios fueron recogidos al final de una misa dominical a un par de matrimonios de más de 60 años de edad y que cumplen con el precepto dominical cada semana en el Santuario de Nuestra Señora del Pueblito:

> ...los que van al Santuario de Schoenstatt son los que tienen algo de dinero, están acomodados, tienen algo de estudios y pueden hacer nuevos amigos; como mis hijos que tienen buen trabajo y tienen su coche, se van para allá. Nosotros hemos ido pero no es lo mismo que la Virgen de aquí [refiriéndose a la Virgen del Pueblito]...

Otro testimonio dice así:

> ...varios de mis hijos que van al otro santuario han hecho buenos negocios con la gente que va allá y hasta uno de ellos consiguió un buen trabajo aquí en Salamanca...

Ahora están algunos testimonios que se obtuvieron en el santuario de Schoenstatt. Este es el caso de un joven de aproximadamente 22 años de edad que asiste cada semana al santuario con su novia y que viven en la ciudad de Querétaro:

> ...desde que llegó la Virgen de Schoenstatt aquí, ahora sí saben las misas, el lugar es muy agradable, los propios padres y las hermanas se ponen como iguales con nosotros. Uno se siente como en una gran familia. Además, la Virgen es muy buena y siempre nos está apoyando para ser mejores cristianos...

El siguiente testimonio es de un joven matrimonio de alrededor de 30 años de edad con una hija de un poco más de un año de vida y que radican en la ciudad de Celaya y que los padres de la joven señora prefieren el santuario de la Virgen del Pueblito:

> ...cuando menos nosotros ya no estábamos asistiendo a la Santa Misa cada domingo como nos inculcaron nuestros padres. Nos enteramos de

> este culto porque una vecina nos invitó a participar en el grupo que ella dirige. Cuando conocimos por primera vez a este lugar y a la Virgen, quedamos impactados y la gente que empezamos a conocer fue muy amable. Nos gustó tanto que cada semana estamos sin falta a escuchar la Santa Misa. Ojalá que con el tiempo, podamos participar con algo de más compromiso...

Sin lugar a dudas, los testimonios anteriores son indicativos de que las nuevas generaciones de la región prefieren asistir al santuario de Schoenstatt porque desde su punto de vista, les permite una mayor movilidad social y, en términos religiosos, ofrece mejores atractivos.

Antropológicas: las Significaciones de los eventos Schoenstanianos

El santuario de la Virgen de Schoenstatt en el que se venera la imagen del mismo nombre, representa un espacio sagrado central dotado de una fuerza particular para atraer a los fieles y peregrinos, independientemente de la procedencia geográfica, creando un espacio y un sentimiento de *communitas* [Turner, 1988:103-104], mediante la manifestación mística-simbólica de una igualdad ideal que trasciende las desigualdades existentes, evitando que la sociedad se divida en grupos aislados y sin intercomunicación.

En este contexto, la figura de la Virgen María es, sin duda, el centro explícito de esa *communitas*, pero que también es uno de los elementos centrales del catolicismo; ya que tiene contenidos no solamente racionales, por ejemplo que es protectora, madre y vigiladora, entre otros; sino también simbólicos y que juega sobre el inconsciente. En este sentido, se puede afirmar que la Virgen de Schoenstatt funciona como un dispositivo simbólico o una pantalla en la que las personas y los grupos sociales proyectan sus propias realidades de vida y se identifican con ella.

Schoenstatt sería, pues, una plataforma y un mecanismo de integración social, con una eficacia acentuada sobre todo para estratos sociales medios que se encuentran en situación de búsqueda de satisfactores espirituales (niños, jóvenes, matrimonios, solteros, viudos, ancianos) porque los tradicionales ya no son tan eficaces. Por esas razones, esos sectores sociales son los que participan con mayor motivación. Para expresar esa participación motivada, utilizan imágenes, como la que existe en el santuario, para identificarse, convirtiéndose en un emblema que los acredita como

pertenecientes al movimiento. Incluso, para muchos de los visitantes, turistas o aquellos que van por curiosidad y debido a la propia dinámica que existe en el santuario, les produce una sensación de pertenencia y de "sentirse bien" cuando menos de manera momentánea.

En lo que respecta a los eventos de diverso tipo que se realizan en el santuario queretano en cualquier época del año, en general, están en función de la mencionada Virgen, ya que la participación variada y pluriforme en los diferentes actos que ofrece el Santuario constituye para los individuos y grupos un medio privilegiado por el que se integran al grupo total; es decir, los rituales, festividades, ceremonias y reuniones son acciones socio-religiosas en torno a dicha figura.

Por lo anterior, las misas dominicales pueden ser consideradas como cultos que funcionan como preámbulos para realizar una serie de actos rituales de agregación como son el organizarse en grupos aparentemente informales y la comensalía. Sin embargo, la celebración litúrgica ya deja ver una estructura más o menos jerarquizada y legitimada por los propios participantes en la celebración. En general, todos los que participan en la misa son laicos, sin embargo, en el desarrollo de la misma, hay algunos que organizan y controlan una serie de eventos dentro del ritual dominical, lo que distingue cierto tipo de laicos de otros. Esto da pie a que en la misa se realiza una clara segmentación del conjunto social en función de el tipo de responsabilidades de ciertos laicos, lo cual da lugar a cierto tipo de identidades grupales.

En la festividad anual, se da un fenómeno más o menos parecido al mencionado anteriormente. Me refiero a la peregrinación que realizan un número significativo de militantes de diversas ramas la víspera del día festivo principal. Sin duda, ésta se representa simbólicamente por el grupo de señoras que presiden la columna que peregrina desde la plaza de toros al santuario: todas van vestidas de los mismos colores, caminan al frente de la columna, portan atravesando el pecho un distintivo, entre otros símbolos de distinción. Luego, son recibidos en la entrada del santuario por otro grupo de laicos que pertenecen a otras ramas de la estructura schoenstaniana para luego, celebrar una misa. Dichos actos refieren, sin duda, a una suerte de identidades segmentarias que distingue a unos de otros en todo el conjunto social. Sin embargo, dicha segmentación social no rompe con la estructura del movimiento schoenstaniano de Querétaro, al contrario, queda legitimada y se aceptan las estructuras jerárquicas de organización; ya que tanto el "nosotros" como el "ellos" son hechos y

categorías sociales con un relativo carácter arbitrario, que son justificadas en el discurso doctrinal pero que también expresan mecanismos sociales que les da rango de un evidente fenómeno social.

Por otro lado, la fiesta representa simbólica y cíclicamente un deseo expreso de integración e identidad colectiva de la comunidad que lo celebra y un sentido de pertenencia de todos sus miembros a una misma comunidad de las que son parte y de la que se sienten unidos por compartir creencias comunes formando una totalidad social, unida y cohesionada, como afirma Durkheim, por la tradición y por la conciencia de una moral unitaria [Durkheim, 1982:360]. En efecto y sin querer exagerar, los militantes, los peregrinos locales y foráneos, los sacerdotes, las religiosas, los que asisten por primera vez y, hasta los turistas; producen potencialmente una identidad social de carácter supracomunitario, articulado en un *continuum* de identidades.

Quiero hacer mención aparte del comensalismo que se expresa en la ceremonia litúrgica dominical y en la festividad anual, aclarando que dicha acción no es exclusiva de los mencionados eventos. Teóricamente, la comensalidad es un rito de agregación y representa un acto decisivo dentro de los procesos de socialización. Es un acción al que recurren con mucha frecuencia diferentes grupos que forman parte de una totalidad más amplia. El hecho de sentarse todos juntos alrededor de una misma mesa a compartir los mismos alimentos es un acto de sociabilidad colectiva que sella simbólicamente la unidad del grupo así como la fraternidad y la amistad. Dicho acto es totalmente opuesto al individualismo simbólico del plato o del mantel individual [Montesino, 2004:125].

Por lo anterior, el ritual comensalístico que se desarrolla al final de las misas dominicales así como en la festividad anual, cumple la función de cohesión y comunión grupal, crea sentimientos más reforzados de grupo, produciendo una identidad colectiva. Luego, dicho acto de comensalidad permite una identidad grupal con otros grupos diferentes en donde se refuerza la singularidad de cada grupo, al mismo tiempo que se despliegan sobre la mesa simbólica expectativas y estrategias amicales. Un peregrino forastero, por ejemplo, comparte sus expectativas, preocupaciones y experiencias con algún militante queretano. En efecto, todo eso se dramatiza en el territorio sagrado schoenstaniano.

También el acto comensalístico es parte de un hecho más amplio como es la fiesta, y que así también puede ser considerada la misa dominical. De esta forma, la fiesta es un hecho total, donde todo el mundo está

invitado y puede participar, sin importar la edad, el dinero, la clase social, y otros determinantes; dichos eventos, como toda fiesta, se esperan y se preparan con tiempo; las comidas, antojitos, frutas y dulces que se ofrecen en esos acontecimientos nos dan también otro rasgo característico de la fiesta; las grandes concentraciones de personas y los encuentros en un clima de alegría, de comunicación y calor humano, que son tan frecuentes e intensos en esos eventos que se realizan en Schoenstatt, sin faltar tampoco el elemento lúdico, hace sentir al asistente al santuario en una fiesta que nadie —ni propios ni extraños— quieren perderse.

Quiero dejar también dicho que los eventos descritos anteriormente, las misas dominicales, la fiesta anual con todo y sus peregrinaciones y actividades, toman aires de un gran teatro vivo [Duvinaud, 1970], en que hay unos actores, unos espectadores, unos protagonistas; toda la gente que participa cumple un papel concreto, consigue metas específicas, entre otras cosas. Al considerar a este tipo de eventos bajo la categoría de un teatro aclara mucho la comprensión de esos actos que pueden parecer absurdos y sin sentido.

Con lo dicho hasta aquí podemos señalar que tanto las misas dominicales así como los eventos en torno a la fiesta anual pueden ubicarse como actos pluridimensionales ya que en ellos están presentes muchas dimensiones: lo religioso, tanto por el tema, como por una serie de actividades ascético-místicas que en ella se practican; lo cristiano, porque todas las temáticas del calendario litúrgico están presentes y giran en torno a una expresión de la Virgen María; lo teatral, porque una peregrinación o una procesión es como un gran teatro al aire libre en que hay una trama y unos actores que producen una acción dramática; lo lúdico y el uso del tiempo libre; el juego, la convivencia y lo divertido ocupa grandes momentos de las actividades anuales que ofrece Schoenstatt tanto a sus militantes, visitantes consuetudinarios y ocasionales; lo mágico; porque los ritos y ceremonias religiosas rozan en muchas ocasiones con lo mágico; lo simbólico poético; lo estético; lo emocional a través de las peregrinaciones, procesiones y los ritos que se repiten cada año remueven grandes emociones en los participantes.

Desde la perspectiva de lo social-comunal se puede afirmar que Schoenstatt es un "acto total", en el sentido de que en él se dan cita todas las categorías de individuos y grupos, fundidos en una especie de masa global.

Otras de las vetas interesantes que se expresan en todo este contexto es que para los habitantes de la región, probablemente más para los que viven en los municipios de Corregidora y Querétaro; el movimiento de Schoenstatt está convirtiéndose en una alternativa más atractiva que la tradicional ya existente desde el siglo XVII, representada por la Virgen del Pueblito. Es de llamar la atención que en estas épocas de secularización,[9] el resurgimiento de lo religioso es significativo y se esté acentuando a niveles de la producción de ofertas diversas de lo religioso no solamente para competir con las llamadas religiones históricas, sino que al interior de estas últimas, la fragmentación sea evidente, pero como ya se indicó, sin romper con el ethos de lo católico.

Consideraciones finales

Obviamente, falta señalar una variedad de cuestiones que están sucediendo. Sin embargo, se puede constatar un hecho y es que desde la existencia de Schoenstatt en Querétaro, hay una tendencia hacia la revitalización del catolicismo en las ciudades cercanas al santuario nacional como es el caso de Querétaro, Celaya, Salamanca, principalmente.

Otro aspecto que se puede considerar a partir de lo mencionado es que ante la destrucción que provoca la civilización moderna de gran parte de las fiestas y de los espacios de convivencia; dichos eventos producían procesos de identificación a los grupos sociales. En particular, los estratos medios de la ciudades de Querétaro y Celaya comenzaron a mostrar una gran nostalgia por los tiempos de la fiesta y la convivencia. En esta revalorización de lo festivo y de la convivencia que se está expresando en el Santuario de Schoenstatt, muchas familias clasemedieras de esas ciudades comienzan a convertirse en militantes del movimiento y asiduos visitantes del santuario.

Por otro lado, en contextos del ocaso de lo racional y lo utilitario en la civilización occidental, lo llamado "irracional" poco a poco toma auge

[9] Aquí se entiende como secularización a aquel proceso en donde el ámbito de lo religioso ha dejado de ser el centro de referencia y de significación de todos los demás ámbitos sociales y ahora es un campo más que compite con otros y que provienen del ámbito de lo secular como el Estado y la economía y que también dan sentido a los campos sociales. También la secularización se puede entender como una fragmentación de lo sagrado, en donde el ámbito de lo religioso se ha convertido en un mercado de religiones y han surgido procesos de sacralización de otros ámbitos que tradicionalmente no estaban sacralizados. Al respecto puede verse a Berger [1971] y Dobbelare [1994].

y fuerza enormes. Igualmente se renuevan las experiencias de lo lúdico, lo inútil. Schoenstatt es una alternativa para ciertos sectores sociales ya que abunda en estos motivos irracionales y lúdicos.

Desde la perspectiva del prestigio social, habría que indicar que Schoenstatt se está desarrollando en muchos sitios, principalmente en las ciudades. En este sentido, diríamos que las actividades que se aprenden en el santuario nacional de Querétaro están sirviendo de término de referencia o de modelo para muchas familias que se lanzan a difundir ese espíritu con el objetivo de fundar un nuevo santuario, algún grupo de reflexión, como ya se ha hecho en ciudades de Guerrero, San Luis Potosí, Nuevo León, Chihuahua y ermitas y grupos vivientes en ciudades del norte, occidente y el bajío.

Por otro lado, y retomando algunos aspectos de la antropología simbólica, existe una especie de disputa entre las divinidades femeninas por los creyentes católicos. Por otro lado, Schoenstatt está funcionando, como ya se indicó, como un lugar de atracción y de convocatoria para algunos sectores poblaciones que probablemente estaban dejando de asistir a la Iglesia católica. Como lo señala otro testimonio de una señora militante del movimiento: "...con la Virgen de Schoenstatt están regresando los matrimonios jóvenes y los jóvenes solteros a la Iglesia..."

Todo lo anterior significa desde mi punto de vista que, tanto el movimiento como el santuario schoenstaniano están ofertando otro tipo de bienes simbólicos que, si bien es cierto, no rompen con el "ethos católico"; sí están proporcionando otro tipo de beneficios, por ejemplo, la ya mencionada movilidad y prestigio social, además de la instrucción y formación religiosa, etcétera.

También es importante señalar que el turismo es otro factor importante en esta revitalización de lo religioso en Querétaro, Celaya y otras ciudades cercanas a Schoenstatt. En efecto, dicho santuario se está convirtiendo en un centro de atracción turístico que, incluso en los folletos de turismo del estado, dicho espacio ya aparece como un punto de interés.

Finalmente y sin duda alguna, la Virgen de Schoenstatt, como imagen de devoción parece afectar a la personalidad social de sus devotos. Estos se acercan al santuario no sólo como individuos, sino también como miembros de colectividades. Las ceremonias del santuario, en este caso las misas dominicales y la fiesta anual, constituyen afirmaciones sociales tanto como religiosas, reafirmaciones de identidad y de solidaridad [Montesino, 2004:90].

Bibliografía

Alessandri M., Hernan

1990 *¿Qué significa el Santuario de Schoenstatt?*, Santiago de Chile, Ediciones Patris.

1996 *La propuesta evangelizadora de Schoenstatt*, Santiago de Chile, Ediciones Patris.

Báez-Jorge, Félix

1998 *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Xalapa, Biblioteca Universidad Veracruzana

Berger, Peter L.

1971 *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu.

Castillo, Aurora y Genoveva Orvañanos

1987 *La Virgen del Pueblito: Historia y Culto*, México, Edición de la Universidad Autónoma de Querétaro.

Diéz Taboada, Juan María

1989 "La significación de los santuarios", en C. Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular. III. Hermandades, romerías y santuarios*, Barcelona, Edición de la Fundación Machado y Anthropos, pp. 268-281.

Dobbelare, Karel

1994 *Secularización: un concepto multi-dimensional*, México, Universidad Iberoamericana.

Durkheim, Emile

s/f *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón.

Duvignaud, Jean

1970 *Espectáculo y sociedad*, Caracas, Tiempo Nuevo.

Ediciones Paulinas

1971 *Documentos de Schoenstatt*, Santiago de Chile, Ediciones Paulinas.

Fernández, Rafael

1995 *En busca de la propia identidad. Crecer en humanidad*, Santiago de Chile, Ediciones Patris.

Giménez, Gilberto

1993 "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en Bonfil Batalla, Guillermo (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, México, Colección Pensar la Cultura, conaculta, pp. 23-54.

Heredia, Carlos Ignacio

1994 *La Naturaleza de los Movimientos Eclesiales en el Derecho de la Iglesia*, Buenos Aires, Educa.

Kley, M.

1999 *En alianza con ella*. Introducción en Schoenstatt, Argentina, 4ª. Edición, Nuevo Schoenstatt, impreso como manuscrito.

Monnerjahn, Engelbert
1985 *José Kentenich. Una vida para la Iglesia*, Madrid, Encuentro.

Montesino, Antonio
2004a "Los pasiegos de las machorras. Religiosidad popular y estrategias identitarias", en Montesino, Antonio y Mary Roscales, *Taller de antropología social de la Ortiga. Rezar, cantar, comer y bailar. Rito, religión, símbolo y proceso social*, Santander, Editorial Límite, pp. 69-100.
2004b "Cantar, rezar, comer y bailar. Las marzas y sus rituales", en Montesino, Antonio y Mary Roscales, *Taller de antropología social de la Ortiga. Rezar, cantar, comer y bailar. Rito, religión, símbolo y proceso social*, Santander, Editorial Límite, pp. 101-129.

De Alvear, Gonzalo
2002 "Schoenstatt: movimiento de santuarios", en www.conoze.com. Accesado en el segundo semestre del 2006.

Sonería, Abelardo Jorge
2004 "Los movimientos eclesiales y la realidad latinoamericana", en *Ciudad virtual de antropología y arqueología*, Argentina, www.antropología.com.ar.

Turner, Víctor
1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus.

Uriburu, Esteban
1981 *Un padre para muchos. Biografía del Padre José Kentenich*, Buenos Aires, Impresora Arturo Villanueva.

Portal del Movimiento Católico de Schoenstatt en Monterrey, México
www.schoenstatt-mty.org. Accesado en el segundo semestre del 2006.

Santísima Cruz-Yaaxché:[1] Ejercicio de la territorialidad entre los mayas-maceuales[2] del estado de Quintana Roo, México

Gustavo Aviña Cerecer
CCS y H; UASLP

El Territorio, espacio político ritual

Según la Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo, los *Centros Ceremoniales*[3] de los maceuales son la institución básica y fundamental de la organización y representación de los indígenas del Estado, reconociéndose legalmente los siguientes: Tixcacal-Guardia; Chanca-Veracruz; Chumpon; Tulum y Cruz Parlante[4] (figura 1). Aunque cabe aclarar que los cuatro *Centros Ceremoniales* originales tienen una área de influencia cultural que va mucho más allá de los límites municipales, pues aún mantienen contactos rituales con vecinos del estado de Yucatán, y cada dos años desde distintas comunidades y *Centros Ceremoniales* se práctica una peregrinación hasta la comunidad yucateca de Xokem.

En la figura 1 podemos observar señalados con un árbol a los cuatro *Centros Ceremoniales*; al sur: Chanca Veracruz; al poniente: Tixcacal

[1] Antes que nada queremos dedicar este trabajo a los maceuales que nos abrieron paso por el corazón de la selva quintanarroense; especialmente al *Nojoch Tatich*, Don Tino Cituk y al siempre joven sabio Joaquín Balam.

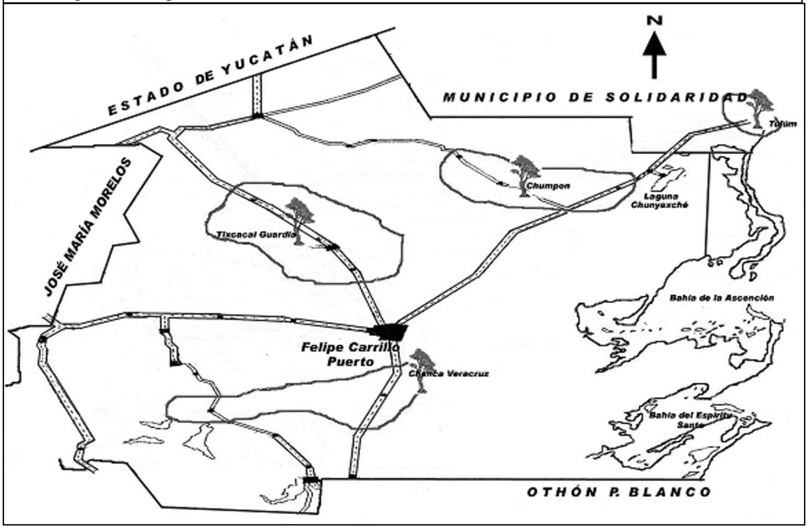
[2] Grupos mayas habitantes del estado de Quintana Roo que lejos de pertenecer a la etnia yucateca, se autodenominan maceuales y el gobierno estatal así los reconoce. No olvidemos que en 1847 iniciaron una conflagración bélica que duró más de 50 años y que les permitió desde entonces ser diferentes a los indígenas yucatecos liberales que no se rebelaron en contra del gobierno central.

[3] Hemos decidido poner en cursivas todas las palabras maceuales, no importando si son de origen español. Únicamente los locativos los hemos escrito sin cursivas.

[4] Este último Centro Ceremonial, Cruz Parlante, no es reconocido por los maceuales, sino que ha sido una invención gubernamental, impulsada desde el Instituto Nacional Indigenista durante la década de 1970-1980, con la esperanza de influir sobre su destino, ya que se negaban a ser fieles al gobierno mestizo. De hecho, hasta el año 2001 esta creación ceremonial del Dzul sigue siendo punto de conflicto entre los actores.

Figura 1

Municipio de Felipe Carrillo Puerto, con los cuatro *Centros Ceremoniales*



Guardia; al norte: Chumpon, y al Noreste: Tulum. Los círculos que rodean a estos Centros Ceremoniales son las áreas de influencia de cada uno de ellos. Además de que, en estos años de 1997 a 2003, había visitas festivas y rituales entre cada uno de ellos, sobre todo entre Tulum, Chumpon y Tixcacal Guardia.

Los indígenas circunscritos a estos ejes territoriales, por medio de un complejo ritual de organización religiosa y política, pertenecen a las llamadas *Compañías*, grupos de jefes de familia que se suman al culto y protección de su Santo, la *Santísima Cruz*. Estos pueblos, como veremos en esta investigación, han heredado importantes aspectos cosmológicos y rituales de sus ancestros prehispánicos que estaban localizados antes de la conquista de la Nueva España en la vasta región central y oriental de la península de Yucatán, que durante el siglo VIII d.C. eran reconocidos como itzáes.

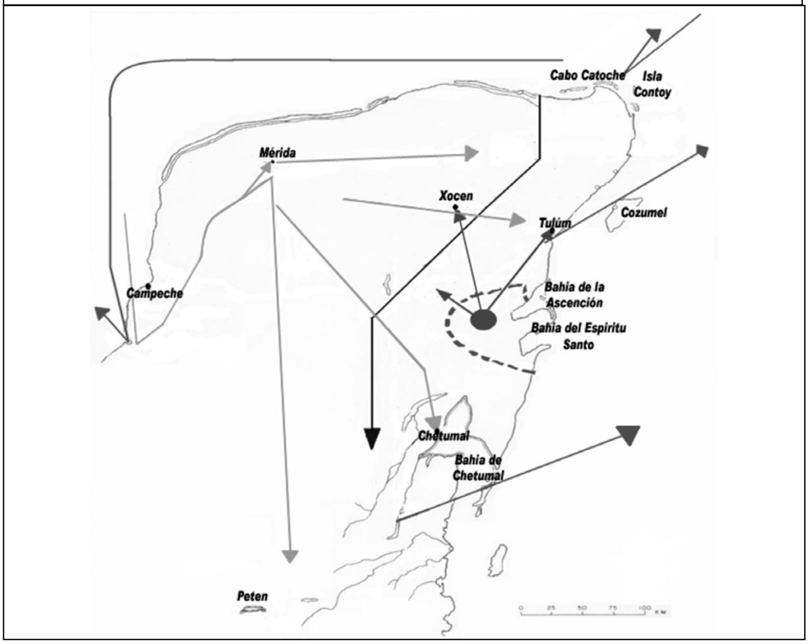
Esta región oriental peninsular, desde la llegada de los españoles hasta el año de 1903, permaneció como una zona de refugio de rebeldes, indígenas y mestizos, mexicanos y extranjeros. Refugiados todos ellos que en su gran complejidad pluriétnica conformaron, producto de la llamada Guerra de Castas, el autodenominado *Gobierno Autónomo de Oriente*. Autogobierno que extendió su soberanía hasta el año de 1901, prácticamente a lo largo de todo el actual territorio de Quintana Roo.

Pero a pesar de la defensa de aquella gran extensión, por más de 50 años, ahora el territorio de los descendientes de aquellos rebeldes se ha visto reducida a una pequeña área localizada al poniente de las Bahías del Espíritu Santo y la Ascensión[5] (figura 2).

En la figura 2 podemos apreciar cómo se ha reducido el territorio maceual desde el siglo xvi a la fecha, siendo el círculo punteado su actual área de influencia, y el círculo el corazón de la Zona Maya. El despojo ha sido enorme, considerando que sus ancestros eran los itzáes, como lo

Figura 2

Etnohistoria del territorio maceual



[5] Ahora, en el siglo xxi, el espacio geográfico que ocupan los indígenas maceuales de Quintana Roo está en gran parte del municipio de Felipe Carillo Puerto y en pequeñas partes del municipio de Solidaridad; aunque cabe aclarar que estas fronteras tampoco han sido fijas a lo largo de su etnohistoria. De hecho, entendiendo al desarrollo carretero y comunicacional como evidencia de fronteras culturales, estos caminos nos permiten delimitar las fronteras de la etnia de los maceuales; tenemos al norte a las comunidades de Santa Rosa, Tihosuco, Tepich, la región de Chunpom y Tulum Pueblo; al poniente está Polyuc, Naranjal Poniente y Santa María Poniente; al este el viejo puerto de Vigía Chico y la Reserva de la Biosfera de Sian Ka'an, y al sur a las comunidades de Petcacab, Chan Santa Cruz, Xhazil Sur y Sian Ka'an.

apunta Villa Rojas [1987] y aún ellos mismos en pleno siglo xxi. Itzáes que antes de la llegada de los españoles, tenían presencia en toda la zona este y la base de la península, controlando el acceso al Peten guatemalteco, pero también según Peniche Rivero [1990], Thompson [1987] y Roys [1957], controlaban toda la costa peninsular, especialmente la entrada poniente por el río Champoton, en Campeche, la Isla de Cozumel, el sitio de Tulum (aún hoy actual Centro Ceremonial maceual), la Bahía de Chetumal y las costas de Belice. Posicionamientos itzáes que coinciden con los puntos de rechazo de los conquistadores españoles, Entradas de Cortés, Grijalva y Montejo, el Adelantado, de 1515, 1519 y 1530, respectivamente (aquí señaladas con las líneas oscuras y flechas hacia el mar). Es hasta la Entrada de 1542, bajo las órdenes de Francisco de Montejo, el mozo, cuando se facilita a los conquistadores enfrentar a la resistencia itzá (avances aquí señalados con las líneas en gris y flechas internas dirección O-E y NO-S). La línea punteada que atraviesa dirección N-S a la Península, es la línea de fuego de la Guerra de Castas que coincide, casi en su totalidad, con la actual frontera estatal entre los Estados de Quintana Roo y Yucatán.

Como consecuencia de la construcción de carreteras, enfermedades y desastres ambientales, al interior de la ahora llamada Zona Maya, recientemente ha existido alta movilidad poblacional, sobre todo durante los últimos 50 años del siglo pasado. Por ejemplo, del Centro Ceremonial de Chanca, Veracruz, están las narraciones de la memoria colectiva que nos dicen que el poblado original se encontraba a 9 kilómetros "más adentro", hacia la costa, y no a dos kilómetros de la carretera panamericana donde ahora está. Los *Nojoch*[6] de Chanca, viejos poseedores de la tradición, aún recuerdan como salieron hace 40 años de la sabana porque vino una "peste". Ellos platican como todos tomaron sus cosas y se instalaron nuevamente en otro claro de la selva y sus alrededores. Igualmente, por ejemplo, la población que alguna vez abandonó la comunidad de Yodzonot ahora está en Uh May; dicen que allá el agua se estancó y era ya demasiado el calor, por lo que también había mucha enfermedad.

6 En el caso de todas las palabras mayas nos apoyamos en el Diccionario Maya Cordemex, salvo en los casos de los locativos y en la reproducción de citas o referencias bibliográficas de otros autores.

Sin embargo, a pesar de la movilidad poblacional del siglo xx, cada uno de los *Centros Ceremoniales* ejerce cierto control ritual[7] y político para organizar a sus respectivos comandantes de las distintas comunidades, quienes aglutinan a su gente para que sin falta lleguen al templo ceremonial las *Compañías de Guardia* a prestar servicio. Siendo entonces el centro ritual y sus comunidades subsidiarias el fundamento neuronal de su organización territorial.

Así, en su conjunto podemos entender al tradicional territorio maceual como un conglomerado de cuatro subregiones rituales, cada una autónoma en su organización política y económica pero, al mismo tiempo, son comunidades todas subsidiarias de un mismo lenguaje simbólico; comparten elementos y códigos cosmológicos, que señalan e inundan de significado todo su espacio de vida. Este es el lenguaje sagrado de la *Santísima Cruz*, complejo simbólico de unificación identitaria que está muy lejos de ser un simple objeto de piedra o un grabado en un árbol,[8] para ser una estructura social de identidad, es decir, un sistema altamente complejo cognitivo, normativo, denotativo y ético, ordenador de las entidades y los seres de su mundo, así como de las relaciones sociales que lo componen.

Los cargos militares, el de *General*, *Comandante*, *Capitán* con sus cosas sagradas: el *Macán*, las *Velas*, las *Misas* en la *Iglesia maya*, los *Libros,*[9] la misma comida, las ropas, las palabras de la liturgia y las historias divinas; todo esto, en su sistematización emergente, es un mapa cósmico

[7] En realidad es un poder de influencia o reconocimiento personal, no de una sujeción institucional o territorial. El Patrón de la Iglesia, los Generales y Capitanes, o bien, todos los cargos de las poblaciones en donde están los Centros Ceremoniales ejercen cierta admiración e influencia personal en torno a un grupo de Compañías y otros políticos mestizos, su poder es ejercido entonces a la manera de los "hombre Centro" o "Big men" que refiere Sahlins en su trabajo sobre los Melanesios [Sahlins, 1979:267-288].

[8] Es Nelson Reed en *La guerra de Castas* [1987] quien presenta la percepción que dos soldados ingleses tuvieron del culto a la Santísima en plena guerra, a partir de esto se ha difundido la idea de que la Santísima Cruz es un solo objeto y que es parlante [Careaga 1989, 1998 y Lapointe 1983]; sin embargo, como los maceuales mismos refieren a lo largo de su historia no es un solo objeto y tampoco ha hablado nunca. Para ellos, siempre, quien habla es Dios, o la Virgen, y como lo confirma su etnohistoria, son muchas sus manifestaciones materiales e inmateriales.

[9] Ellos poseen libros sagrados protegidos por los Patrones de la Iglesia, que a la manera de Chilam Balam de Yucatán fueron escritos durante la Colonia en maya, siendo las autoridades locales de aquella época los autores, e igualmente son libros de orden profético y milenarista.

de identidades excluyentes y alteridades complementarias, en el que la *Santísima Cruz* es su símbolo de identidad como pueblo hacia adentro y en su relación con el exterior.

Aunque ciertamente, lejos de toda idea de pureza identitaria o política, tenemos que decir que la sociedad maceual sí ha sido de alguna manera intervenida y controlada por el gobierno estatal, pues desde la década de los 90 del siglo pasado, el entonces gobernador Mario Villanueva Madrid mediante un corporativismo ritual que avalaba a cada miembro de las *Compañías* de la *Santísima* como *Dignatario Maya*, de alguna manera influyó en las relaciones sociales de estos pueblos del centro de Quintana Roo.

El programa de los *Dignatarios Mayas* quería revivir por decreto al ya para entonces anquilosado *Consejo Supremo Maya*, presidido por el *General* Don Sixto Balam, quien continuó la labor del profesor Daniel Cuxim, primer dirigente de este *Consejo* durante la década de los setentas, afiliando a los jefes de familia maceuales a la entonces poderosa CNC. Sin embargo, desde finales de los años ochenta, dadas las condiciones de vida en las regiones indígenas del país, estos grupos corporativos perdieron mucha de su fuerza política. No obstante, en los años noventa del siglo XX, Villanueva Madrid nunca perdió de vista la necesidad de reconocer el culto a la *Santísima* para intervenir, desde el Palacio de Gobierno de Chetumal, sobre el destino de las organizaciones e instituciones del territorio de los maceuales, promoviendo además cambios legislativos importantes hechos por la VIII Legislatura del Congreso del Estado.

Durante los 365 días al año a cada uno de los *Centros Ceremoniales* asisten los *Dignatarios maceuales*, los guardianes de la *Santísima Cruz*, llegan de todas sus pequeñas comunidades subsidiarias. Ellos van a cuidar su símbolo más sagrado, llegan a prestarle pleitesía y servil adoración mediante la guía de los altos mandos y del *Patrón de la Iglesia*. De todos los rincones periódicamente cada grupo llega a limpiar sus templos y sus *Cuarteles*, estos últimos, lugares en los que habitan los altos cargos marciales durante las fiestas tradicionales.

Así, a Chunpom asisten *Compañías* y peregrinos en honor a la Santísima del 1 al 12 de mayo, esto de manera anual, además de las fiestas a la Virgen de la Concepción. Asisten personas provenientes de Chunyah, Chun on, Yodzonot Chico, San Ramón, Trapich, Felipe Berriozabal, Chun Yaxché y Yaxley.

Al Centro Ceremonial de Tixcacal Guardia asisten los peregrinos, van a las fiestas en honor a la Santísima Cruz, del 24 de abril al 3 de mayo, ceremonia que se celebra cada dos años. Además anualmente se hace una fiesta en honor a la Virgen María más precisamente a la Virgen de la Concepción, del 6 al 13 de diciembre, fiesta también bianual. Aquí llegan personas provenientes de Señor, Tuzik, Tihosuco, Tepich, Kampocolche, Yaxley, Chanchen Comandante, Melchor Ocampo, Hobonpich, Dzula, Xpichil, San Francisco Aké, Chan Santa Cruz y Felipe Carrillo Puerto.

Al centro de Tulum van anualmente para las fiestas de la Santa Cruz, del 7 al 14 de marzo. Además de que en honor a la Virgen de la Concepción festejan del 7 al 11 de octubre de manera bianual. Asisten personas provenientes de Chunhuhub, Chunom, Xokem (Yucatán), Chunpom, Chunyá, Chunyaxche, Santa María y Señor.

Y al Centro Ceremonial de Chanca Veracruz en honor de la misma Santísima, bianualmente se comienza la fiesta el sábado de Gloria y termina 15 días después, además de un recordatorio del 22 al 24 de abril de cada año. Aquí arriban peregrinos de Xhazil, Uh May, San Andrés, Kopchen, Chan Santa Cruz y Santa María Poniente.

De lo anterior, nos queda claro que desde el ámbito de lo ritual, juegan un papel muy importante los intercambios simbólicos intraterritoriales, es decir, los usos intercomunitarios de intercambio de *Santísimas*. Las visitas de éstas de una a otra comunidad, generan una reciprocidad de dones y contra dones, de prestaciones que permiten el ejercicio de una identidad territorial; usos simbólicos y políticos del territorio que no son más que el andar de la *Santísima Cruz* alrededor de sus centros de culto.

Es importante además resaltar el hecho de que este ceremonial a la *Santísima* no está monopolizado por algún estrato social o comunidad central superior, y tanto las fiestas a la Virgen de la Concepción como a la *Santísima Cruz*, pueden ser celebradas por los pobladores de otras comunidades más pequeñas, que de hecho pueden tener sus propias fiestas en torno a la *Santísima*, o bien a su manifestación femenina, la Santa Virgen. Peregrinaciones por el culto a la Cruz-Virgen que también son intercambios rituales entre las distintas comunidades, que además de tener que ver con el tamaño de las mismas que la guardan, delimitan cierta jerarquía económico-política entre éstas. Por ejemplo, una Cruz de Chanka Veracruz efectúa su peregrinar por Xhazill y otras comunidades de

similar importancia como Santa María Poniente y Chancah de Repente. Pero de lugares menos importantes, en términos políticos y poblacionales, como Kop ch´en sale en recorrido otro objeto ritual más pequeño *La Vara del Santo,*[10] llegando a todos los lugares subsidiarios del mismo *Centro Ceremonial* de la región. Vara de poder que se pasea ceremonialmente por X hazil, San Andrés, Noh Cah, Chancah de Repente, Mixtequilla, Yodzonot, Santa María Poniente, pero además Yoactún, Petcacab, Laguna K´ana, San Hermenegildo, e incluso, *camina* por la ranchería de Xconha; todas comunidades más pequeñas que igualmente son satélites territoriales del *Centro Ceremonial* de Chanca Veracruz.

Las fiestas ceremoniales y los movimientos peregrinos maceuales implican un gran volumen de dinero e intercambio de prestaciones socio-ideológicas de suma importancia. Una fiesta, por ejemplo en Chunpom, implica alrededor de 200 organizadores en total, para unas 4 000 personas que cada año se espera llegarán. Estas cifras nos permiten dimensionar fiestas mucho más grandes como la de Tulum, a la que asisten muchos miles de personas por año, tanto de comerciantes como de lugareños, e incluso, desde los emporios turísticos del norte como Cancún y Playa del Carmen está llegando gente de Europa y Estados Unidos.

Sucede entonces que las tres formas diferentes de organización ideológico-política maceual, ritual, militar y teocrática se complementan una a otra como una totalidad de organización político-territorial; sistematización ordenada bajo las órdenes de los *Santos*, pero sobre todo bajo un territorio, simbolizado por medio de una transformación simbólica de la *Santísima Cruz* en *Yaaxché*, conversión de la que nos ocuparemos en el último apartado de este texto.

En cuanto a la organización social de esta tríada estructural, hay una mutua organización entre los cargos permanentes de la iglesia maya y los temporales de las fiestas, cuya duración de autoridad plenamente coordinada no va más allá de la duración de las fiestas, pero cuya presencia política es de larga duración por el control de los grupos de trabajo que legitiman el poder económico, mismo que a su vez se sustenta en

[10] Vara de poder que para la época prehispánica podemos identificar como el símbolo de unidad identitaria, pues sería lo que se ha identificado como "Cetro Maniquí" [Coggins, 1988]; es decir, lo que actualmente se ha llamado en las Tierras Altas mayas "Bastón de Mando", y que antes durante le época Clásica era una serpiente de fuego, es decir, el cuerpo del Dios Rayo [Aviña Cerecer, 1993].

la vida ritual de lo pueril y lo trascendental, pues el poder de la puesta en marcha de esta unidad económico política les permite unificar las diferencias tan contradictorias que hay en su mundo cotidiano. Contradicciones entre lo espiritual y lo pecaminoso, según su propia visión, que al parecer desde la época prehispánica se comprende de manera similar como una unidad de opuestos complementarios, haciendo entonces del acto de lo sagrado un motivo de festejo, y de las fiestas un hecho trascendental; circularidad sin fronteras entre la oscuridad de la noche y la luz del día, reflejada de manera rítmica en el transcurrir de los días que duran las fiestas.

La fiesta de los *Santos* maceuales es la puesta en escena de todo tiempo y espacio, de la felicidad y la tristeza, de la fertilidad y la caridad, con todo aquello que es bueno para el alma pero también para el cuerpo. Lo que desde acá, nuestra visión occidentalizada se vería como la unión aberrante de Dios con el Diablo, cosa de la que ellos están plenamente conscientes, pero lejos de satanizar esta complementariedad la sacralizan pues las fiestas norman sus momentos sagrados durante la *Misa*, pero también sus momentos de alegría pueril, durante el baile nocturno con las *Vaqueritas*, quienes son las mujeres jóvenes de la comunidad.

Durante las fiestas maceuales se forman distintos equipos de trabajo, cada uno reunido en una casa es identificable por un número, al igual que se hace en la organización ejidal para la tala de los bosques, y sin duda es muy posible que esta forma de organización, espacial y familiar, desde la época prehispánica sea la más indicada para todo tipo de organización grupal maya. Cada grupo se reúne en el *Macán,*[11] o casa de las ofrendas, en la que matan cochinos, los cocinan y consumen.

Todos los que quieran pueden llegar a comer al *Macán* de alguno de los *Nohoch Dzul* que lo ha organizado, quienes sólo se quedan con lo necesario para él y su grupo de trabajo: la morcilla, una parte del lomo, una pierna y la mitad de la chicharra; la demás comida es gratis para cualquier cristiano que llegue a la fiesta. Interesante redistribución de la riqueza, que refleja la búsqueda de legitimidad por parte de las autoridades judiciales, políticas y económicas de las comunidades; conformación de las reglas del poder muy similar a la de los grupos

[11] Es una ofrenda ritual de máxima importancia, en el que se hace una matanza de puercos y comilona de los mismos; pero así también se le llama a la casa en la que estas actividades se realizan [Bello, 2001:110-115].

de tipo "Big men" u "hombres centro", ya referidos por Sahlins para la Melanesia del siglo XIX.[12]

La organización social y su origen prehispánico

Esta forma de organización ritual, en la que el territorio es unificado por medio de instituciones teocrático-político-militares bien podría ser una reminiscencia de los tiempos de la cacería y la agricultura prehispánicas, asociación social y territorial de la que pensamos se han heredado estas fiestas, sus formas de delimitación espacio-temporal, su clasificación social y el papel de sus autoridades.

En la sagrada organización del maceual las fiestas son entonces el motor de unión identitaria, son el espacio de reconocimiento mutuo por el culto a la sacralidad de su territorio. Fiestas como legitimidad de autoridades y de sus costumbres culturales, como espacio en el que se funde lo individual con lo comunitario, lo ecobiológico con lo ideológico; el espacio geográfico con su cultura. Y toda esta importancia ritual y política necesariamente es el producto de su devenir histórico, y por la evidencia a continuación presentada, podemos decir que responde a estructuras de organización política de muy larga duración.

En Chunpom nos enteramos que al *Nohoch Dzul* también le dicen *Nohoch Kuch*, o también de manera igualmente reveladora de la tradición prehispánica, él es reconocido como el *Cargador*, es decir, el que lleva sobre su espalda *La Cruz* de cumplir con una promesa hecha a Dios, e igualmente en todos los *Centros Ceremoniales* es quien lleva el pago fuerte de la comida y la bebida.

Estos *Nohoch Kuch* organizan en sus casas la fiesta del *Macán*, recordamos por ejemplo que en una de nuestras visitas el grupo de trabajo con el que estábamos había sacrificado a 11 puercos. Hasta allí, llegó toda la gente de la comunidad, las madres y abuelas con uno o dos cajetes que llenaban de comida para llevarla a la *Iglesia*, en donde el *Patrón* le aplicaba su *Bendición*, para que así ellas ya pudieran llevar a sus casas las tortillas, el chimole y el atole para el agasajo de sus hijos y esposos.

En 1998, en la casa del *Nohoch Dzul*, Don Jacinto, se concentraba el grupo más grande, habían matado durante toda la madrugada, desde las tres hasta las ocho de la mañana, a doce puercos. La esposa de Don

[12] Sahlins, *op. cit.*

Jacinto, Doña Laura, nos comentó que entonces había unos cuatro grupos en la comunidad pero que antes, no hace mucho, su propio grupo llegaba a matar hasta 20 puercos y su esposo, después de 20 años de ser *Nohoch Dzul*, ya podría ocupar un cargo superior el de *Nohoch Halach*.

También como parte de esta estructura de organización político-ritual, está el cargo de *Chan Dzul* suplente de los *Nohoch Dzul*, además de los ayudantes llamados *Diputados*, quienes pagan una cooperación para los suplementos, sobre todo alimentarios y de bebida. Asimismo, están los llamados *Vaqueros*, quienes son comandados por un *Jefe de Vaqueros*. Pero además está un curioso personaje llamado *Chichan Chik*, pequeño-tejón, actor ceremonial que no obstante de no ser un cargo económicamente importante su función ritual es estratégica y esencial dentro de toda su cosmología espiritual.

Entonces en estas fiestas del *Macán*, por el lado masculino se juntan los grupos con un líder *Nohoch Dzul*, un suplente llamado *Chan Dzul*, sus *Diputados*, un *Chichan Chik* o pequeño tejón, el *Jefe de Vaquero*s y los mismos *Vaqueros*. Pero también una parte importante de los grupos de las fiestas maceuales son los grupos de las mujeres, allí también participan las *Vaqueras* o *Vaqueritas*, jóvenes de la comunidad coordinadas por la *Xnuk Xuunan* quien las coordina para el baile, además de que ayudan en la cocina y otras labores hogareñas. Siendo entonces las *Vaqueras*, llamadas ritualmente *Xunan kaab*, un tipo especial de abejas que en el plano humano principalmente son las mujeres casaderas, quienes son organizadas y llevadas a las fiestas por las abejas jefas, las mujeres más experimentadas en estas artes del parentesco matrimonial; ellas son llamadas ritualmente *Nohoch Xuunan*.

Además, también participan las mujeres de todas las edades cumpliendo con su pequeña e importante parte, pues traen leña para el fuego a la cocina, hacen las tortillas que se consumen en grandes cantidades, el chimoli de gallina o puerco y la limpieza de los espacios. Además claro, de ser las encargadas del cuidado de los hijos.

Ahora, esta organización político-ritual de las fiestas tradicionales bien podría ser estructuralmente la misma que existía al interior de la jerarquía política del poder *itzá* prehispánico y del maceual durante la época de la Guerra de Castas. Esto lo creemos así, porque el *Nohoch Dzul* con el mismo nombre desde la Guerra de Castas sería el líder de los grupos para realizar los *Macano´ob*; el actual *General* es entonces el

mismo *Nohoch Tatich* de antes y muy posiblemente el actual *Patrón de la Iglesia* equivaldría al llamado por Aldherre[13], en plena Guerra de Castas, *Polk´in* traducible como Cabeza Solar, o Cabeza del Sol, adjetivación simbólica de los sacerdotes con profundas raíces en lo prehispánico.[14] Cargos todos de la mayor importancia pero de naturaleza aplicable muy diversa en sus prácticas y roles dentro de la estructura lógico-ritual ordenadora de su mundo simbólico y territorial.

El actual *Capitán* en aquellas épocas de la Guerra de Castas, como ahora, podría ocupar el segundo puesto en importancia, por ende sería aquel Secretario o *Vocal* de la *Santa Cruz*, y también recordemos que para la época prehispánica era común la dualidad en los cargos máximos del poder, revelándose la cúpula política máxima como una dupla complementaria.

Ahora, si las anteriores conexiones son sintomáticas, sin duda, los cargos de la actual estructura ritual maceual que, pasando por la Guerra de Castas, nos conectan con la época prehispánica de manera más reveladora, son este cargo del *Polk´in*, el actual *Patrón de la Iglesia*, *ambos* equivalentes al *Ah kin* prehispánico, y el ya nombrado desde la Guerra de Castas como *Tata Chikiuic*, de Tata: gran padre o abuelo, *chik*: tejón y *uic*: hombre, entonces el *Abuelo Hombre-tejón*, sin duda origen del actual *Chichan Chik*, *Pequeño Tejón*.[15]

Figura inocente, juguetona y pequeña la de Tejón, sin embargo, el *Tata Chikiuic* en ese *Gobierno Autónomo de Oriente*, de los siglos XIX y XX, bajo las ordénes del *Tatich* hacía las veces de *Comandante* encargado de las acciones en el templo y la plaza [Careaga, 1989:123]. *Comandante* que por lo general durante las fiestas rituales contemporáneas a las que asistimos de 1997 a 2001, era el *Chichan Chik*. Joaquín Balam, digno

[13] Este es el apellido de uno de los militares ingleses que en el apogeo de la Guerra de Castas visitaron al cuartel militar de la capital maceual, siendo él y su compañero, los únicos testigos en todo el mundo y toda la historia, hasta hoy conocidos, que escucharon a la "Cruz parlante".

[14] Recordemos que según los libros del Chilam Balam, a los sacerdotes prehispánicos se les denominaba Ah Kin, Señor Sol.

[15] Es revelador el hecho de que exactamente como sucede con el cambio de nombre de la ciudad rebelde de Nojoch kaaj a Chan Kaaj, de gran ciudad a pequeña ciudad, sucede con este personaje de ser Tatachik a Chanchik, es decir, de viejo tejón a pequeño tejón, aunque Bello [2001] hace referencia al tejón como Nojoch Chik, también traducible como viejo tejón.

maceual, maestro de la actual Casa de la Cultura de la cabecera municipal, dice que este personaje es el verdadero encargado de la disciplina de los *Vaqueros* y de la organización de las bendiciones de la comida y el baile. Así, durante las fiestas prehispánicas bien pudieran ser los guerreros los comensales de las fiestas, y por ende los actuales *Vaqueros*, por lo que es muy posible que el *Chichan Chik* actual sea la versión del entonces *Batab*, traducible como el hombre del hacha, el jefe de grupo de los guerreros, es decir, nada menos que el verdadero *Big Man* comunitario, el Hombre-Centro Jefe de la tribu: el *Comandante* líder de los ejércitos. Lo que de hecho explicaría bien el por qué, en este ritual del *Macán*, sea él quien sube al centro del cosmos, es decir, a la cima del árbol sembrado en el ruedo sagrado, a la copa del llamado *Yaaxché*, para desde allá arriba, en el ombligo del cosmos, traer para los humanos los frutos de la vida.

Al mismo tiempo, en otro nivel del ritual, el económico, el actual *Nohoch Dzul* es el adinerado, el poder del capital junto al *Patrón de la Iglesia* y al poderío militar de los actuales Generales. Así, suponemos que el *Tata Nohoch Dzul* es el líder económico[16] también porque sólo de esta manera puede ser Jefe de grupo de las fiestas, al tiempo que en la Guerra de Castas, y durante la época prehispánica, bien podría cumplir con el cargo de *Gran padre Espía*, actor mencionado también por Aldhere [Careaga, 1989] como el encargado de informar lo que sucedía afuera del entonces autodenominado *Gobierno Autónomo de Oriente*. Y sin duda, la mejor manera en que podía hacerlo era manteniendo relaciones comerciales con el exterior, incluso dicen que tenía información muy puntual del ejercito yucateco, lo que nos permite relacionarlo con los *Señores de la Estera* de los tiempos prehispánicos, quienes también eran comerciantes espías, representados en las pinturas iconográficas prehispánicas como *Ek Balamo´ob*, los jaguares negros o panteras; espías comerciantes reconocidos entre los nahuas del siglo xvi como *Pochtecas*. Así, incluso es posible que los productos que conseguían estos *hombres-pantera* en sus corredurías de comerciantes fueran utilizados para la realización de estas fiestas tradicionales de despilfarro suntuario;

[16] Por ejemplo en el caso de los mexicas del siglo xvi estaban el Huey Tlatoani junto al Ciuacoátl, el primero como polo masculino líder por el uso de la palabra, el segundo, polo femenino y proveedor económico.

exactamente como sucede hoy en día en el *Macán* por el trabajo de los *Nohoch Dzu*l quienes son empresarios comunitarios. Por ejemplo, el más grande *Nohoch Dzul* de Xhazil Sur, Don Jacinto, en los tiempos de esta investigación de campo, era un prominente maderero ejidal y comerciante, riqueza familiar que le era propia ya de muchos años atrás.

Ahora, sabemos que las formas antiguas de prácticas de poder se ejercían usando como base fundamental a las agrupaciones de guerreros, quienes sin actividad bélica alguna podrían ser las actuales *Compañías de Guardia*. Aunque hoy siguen siendo grupos de hombres armados pero ya no usan sus armas para atacar a otros hombres sino para ritualmente proteger a la *Santísima Cruz* y su zócalo sacro, e igualmente, el ruedo cósmico ya no es este espacio que ahora denominamos Sitios Arqueológicos, espacio de culto y fiestas rituales, en que sucedían las batallas y los sacrificios, sino que ahora torean vaquillas traídas más allá de sus fronteras. Aunque de alguna manera, estas bestias aún son enemigos sagrados traídos desde la tierra del antagónico *Dzul* o mestizo, antes eran hombres para ser sacrificados, ahora son toros traídos desde Peto, Yucatán.

Durante la época prehispánica, continuando durante la llamada Guerra de Castas, cada fracción militar era concebida a partir de un conjunto segmentario de unidades domésticas, siempre contando con un equipo de mujeres y niños, para que todos los soldados dependientes de la fama y la capacidad de lucha de los líderes y de sus compañeros de grupo, fueran creciendo como unidades completas de linajes y clanes, bajo la potestad y voluntad de sus respectivos *Batabo´ob*, el *Chichan Chik* de la actualidad; bajo la guía sacra de sus *Tata Chikiuic*.

Finalmente, respecto al papel trascendental del Chik, por ahora podemos decir que un día transitando por la carretera de Chunyaxché a Felipe Carrillo Puerto, platicando con Joaquín Balam, nos reafirmó el papel del *Chik* de ser dador de los mantenimientos, al responder cuando le preguntamos por qué el *Chik* no se veía en público, festejando, bebiendo y comiendo como los *Nojoch Dzul*, los *Vaqueros* y los *Diputados*, él nos dijo: "…él ahorita anda viendo lo de las comidas, que se repartan las comidas, que se lleve a las personas, a las *Vaqueras* que lo van a llevar en el altar, preparado (*sic*). Y todo eso es el trabajo del *Chik*, él va dividiendo las tortillas por partes para que se vaya repartiendo a cada persona que va a entregar a las vaqueras".

Así queda clara una lógica de reciprocidad entre mujeres y hombres, pues las aportaciones en especie que dan las mujeres, son parte de la misma entrega ritual que hacen de sus hijas a la fiesta, de las *Vaqueritas*, jóvenes casaderas en potencia que pueden ser vistas y pedidas por los pretendientes, los *Vaqueros* y demás comensales; asegurando con esto la unidad étnica maceual por medio de estas fiestas es claro que, además de delimitarse y apreciarse un mundo simbólico y un territorio, se asegura y se le da continuidad a la línea genética étnica correspondiente.

Las fiestas son la mejor manera para cierta movilidad social, económica y política de las personas, son para reafirmar los lazos sociales a nivel intra e intercomunal, delimitando con estas acciones sociales las fronteras reales de su espacio de vida. De manera que durante las fiestas son muchos los contactos de prestaciones e intercambios simbólicos entre los grupos poblacionales dispersos, fundiéndose las fronteras comunitarias, uniéndose bajo una misma identidad de manera profunda, como una gran familia bajo la protección de quien los unifica, la *Santísima Cruz*.

Hasta aquí entonces podemos ver que el territorio maceual, como espacio ideológico e identitario, es la puesta en práctica de un gobierno teocrático-militar de carácter disperso y horizontal que en el ejercicio del poder fomenta la autonomía intercomunitaria. Es este un modelo no vertical, disperso, como linajes segmentarios, y no del tipo clan cónico, como suponen algunos modelos arqueológicos e históricos para Mesoamérica.[17] Patrón de ejercicio del poder maceual que da pie a una gran libertad de ser en cada una de las unidades domésticas, quienes tienen la opción de comprometerse con las *Compañías de Guardia* hasta donde lo deseen, pero al ser su organización política intrínsecamente codependiente de las fiestas rituales y del parentesco ritual, de alguna manera toda la población debe cooperar. Estamos ante un ejercicio del poder de tipo indirecto y comunal, transversal, al comprometer a todos los grupos sociales, e igualitario entre sus miembros, apelando más al compromiso personal que a la obligatoriedad institucional. Ciertamente

[17] Estamos pensando en el modelo de clan cónico de Paul Kirchhoff, mismo que por mucho tiempo se ha pensado es el más indicado para Mesoamérica; sin embargo, esta compleja organización ritual intraétnica de los maceuales nos deja ver los límites de este modelo, para abogar más por la idea de los linajes segmentarios, semi-autónomos.

hay un tributo en especie, pero no es un pago a una burocracia eclesiástica institucionalizada, para ser en cambio un círculo de intercambios de redistribución de la riqueza entre toda la población.

Además, este es un poder filial vivido como intrínseco al orden natural y de ninguna manera es percibido, o siquiera imaginado, como un contrato colectivo político, y es también esto lo que determina un patrón de organización social disperso y autónomo, tipo banda [Steward, 1973] pero integral a nivel regional, en donde cada unidad habitacional, cada comunidad en el área de influencia de los cuatro *Centros Ceremoniales*, determina los límites de su propia autonomía por la intensidad de su compromiso. Es esta entonces una forma de apropiación territorial que le permite al individuo una gran independencia para actuar en beneficio propio, en la búsqueda de ser un "Hombre Centro" o una "Abeja Reina".

Horizontalidad filial del poder que no impide que esta forma de organización social sea también una estructura profundamente organizada y coherente, con una gran cantidad de restricciones morales. Incluso, podemos pensar que este fuera el modelo político de la Mesoamérica antigua, ya que mediante un sistema complejo cosmológico y espiritual compartido por la gran mayoría de los participantes en juego, lejos de la imposición coercitiva, se compite por la intensidad del compromiso. La unidad cultural y social no es creada e impulsada desde un centro rector, o por un grupo étnico extranjero, sino que es autogenerada desde sus relaciones interculturales e intraétnicas, bajo la identidad religiosa y el compromiso ritual.

Yaaxché, transformación espacial de la Santísima

Los *Vaqueros*, bajo la guía del *Chichan Chik* son los que se encargan de hacer el ruedo ritual en el lugar central del pueblo, allí hacen un ruedo cósmico pues es el espacio ritual en el que además de torear a las vaquillas, y al *Wakax ché,*[18] se representará la unidad del orden universal. Allí se fundirán todas las fuerzas del Cosmos. Pero además los *Vaqueros* bajo la misma guía van al interior de la selva a cortar el tronco sagrado del *Yaaxché*, un árbol joven, verde, de zapote. Lo velan en la

[18] Hombre que se disfraza con un arnés de toro, traducible como Toro de madera.

selva durante toda la noche después de tumbarlo, para al día siguiente ser sembrado en el centro del universo, más precisamente, al centro del ruedo construido para la fiesta; ruedo normalmente montado en el zócalo mismo de la comunidad, junto a la iglesia. De hecho, el patrón de asentamiento ceremonial estructural de los cuatro *Centros Ceremoniales*, el zócalo como zona sagrada, es la estructura compuesta por este ruedo cósmico, la *Iglesia*, la *Pista de Baile* y los *Cuarteles* de los *Principales* y las *Compañías*.

Entonces, las fiestas maceuales son las fiestas de la Santísima Cruz, pero también son las fiestas del árbol del *Yaaxché*, árbol sagrado que es clavado al centro de un ruedo ceremonial construido exprofeso para cada fiesta. Ruedo ritual en el que los *Vaqueros* torean vaquillas rentadas desde la ciudad yucateca de Peto, pero allí también ellos siembran al árbol verde, o precioso, el *Yaaxché*, para señalar un Axis Mundi que al tiempo que está enclavado desde las entrañas terrestres, abre sus ramas hacia las alturas celestes. Árbol cósmico como símbolo de comunicación humana desde el inframundo hasta los cielos.[19]

Ese día en que es sembrado el *Yaaxché*, por la mañana, al ser introducido a las afueras del *Centro Ceremonial* son las *Vaqueras* quienes encabezan la procesión que lo lleva hasta el ruedo, van seguidas por los jefes y los músicos, y detrás van los *Vaqueros* llevándole en hombros. Al mismo tiempo el *Chichan Chik* trepado arriba del tronco va lanzando a los cuatro rumbos del universo semillas de fríjol, maíz y calabaza. Acto de magia simpática por medio del cual este pequeño demiurgo del monte, supone asegurar la continuidad de los mantenimientos, es decir, de los frutos simbólicamente necesarios para la vida comunitaria. Así, este líder comunitario, el más pequeño, el más humilde, es el ser anímicamente más poderoso, es el organizador de toda la fiesta, que ahora arriba del *Yaaxché* actúa para que su universo no deje de dar sus frutos, los de ellos, los de la milpa tradicional.

Poco tiempo después, una vez sembrado el árbol sagrado en el ruedo-cosmos, el *Chichan Chik* trepa a su copa para lanzar a la superficie, a su debido tiempo, los frutos del árbol de la vida, frutos previamente recolectados de las casas alrededor del centro de la comunidad y que son plátanos, peras y otras frutas dulces colgadas de manera artificial.

[19] Mircea Eliade en *Tratado de Historia de las Religiones*, es quien ha señalado este simbolismo como universal, con ejemplos de todo el mundo [1988:242-296].

Así es el *Chik* quien a manera de trickster lévi-straussiano, de manera lúdica, emerge como el ordenador cosmológico que unifica justamente al territorio con las fiestas y la política, al mismo tiempo que es el *Comandante* de las fuerzas militares.

Ahora, este simbolismo territorial que se sintetiza en el culto a la *Santísima Cruz*, es causa y consecuencia de un orden territorial y cósmico, y este orden del espacio culturalmente determinado, es identificable desde la cruz de los olmecas, conocida como la *Cruz de San Andrés*. Los maceuales, como sus antepasados prehispánicos, encontraron en esta forma de la Cruz un símbolo crucial (valga la redundancia) ya que es el poder de lo sagrado que conjuga a lo carnal de la superficie terrestre con lo trascendental de los cielos, unión del poder del orden físico con el mundo social, del poder divino con la naturaleza, pues justamente en la *Santísima Cruz* es que también se expresa la Virgen María como símbolo de la humanidad dignificada, es decir, como tierra fértil que los ha visto nacer. Siendo el objeto ritual de esta cosmovisión en su vertiente territorial, un elemento igualmente fértil y unificador del arriba con el abajo: el árbol sagrado del *Yaaxché*.

Ciertamente, los invasores españoles pudieron constatar que los mayas eran adoradores de la cruz desde antes de su llegada y sin necesidad de una aparición previa del Cristo en estas tierras. Grijalva en 1518, sorprendido observó varias cruces a lo largo de las costas de la Península de Yucatán, y por esto según Torquemada, le llamó a estas tierras la Nueva España. Además de que Diego de Landa dice que la gente de Cortés encontró en el actual Cabo Catoche cruces entre los muertos y los ídolos que los cuidaban. Además, Gomara reporta haber visto cruces pequeñas de latón y madera entre algunos muertos encontrados en la isla de Cuzamil [Fabregat, 1989]. Entonces, lejos de pensar de manera difusionista como los españoles de aquel entonces lo hicieron, es un hecho que la dimensión de lo simbólico de la cruz maceual y su significado es algo determinado en este continente desde épocas milenarias.

De hecho, en la *Santísima Cruz* maceual es posible encontrar claramente la identidad del árbol sagrado del *Yaaxché*, allí está la leyenda referida por un maceual llamado Paulino Yamá [Careaga, 1998:109-119], quien dice que había tres cruces grabadas en un árbol sagrado que estaba junto a un cenote, pero que de estas tres cruces sólo una, la de color verde, resulta ser la más poderosa y recordemos que *yaax* es verde en maya.

Además de que el mismo Yamá apunta hacia el aspecto más cristiano de la cruz, pues su cruz es la misma en donde murió Cristo, y según él, de allí procede su importancia. Pero decir que esto prueba la objetivación de la *Santa cruz*, bien puede implicar una mala interpretación de sus palabras por la sustitución de un tropo simbólico por otro, al tomar una metonimia-metáfora, como una simple representación objetual, es decir, Yamá nos está diciendo que el árbol verde es la parte de un todo que es la *Santísima*, al mismo tiempo, que un árbol verde es la *Santa Cruz*; no es el dibujo de una cruz en un conjunto de árboles.

La *Santísima* maceual no es un objeto, es un patrón, un mapa referencial de significados ordenadores del mundo, no una cosa introducida por el conquistador español, y en este sentido esta cruz no es la creación de nadie en especial, sino que los símbolos son determinadores de conductas varias e interpretaciones complejas de muy alta variabilidad y trascendencia histórica. *Santísima* como estructura estructurante y estructurada de lo maceual, que igualmente abreva su sentido de lo religioso e identitario que de lo familiar y la fantasía. Así el conflicto de la Guerra de Castas, ha potenciado en esta cruz la función simbólica de la lucha por la justicia y la dignidad. Pero además, está el símbolo de la cruz en lo interno, lo teológico, litúrgico y eclesiástico, está en su ética y moral cuyo sentido dominante es la unidad étnico-territorial. Así, podemos pensar que la complejidad de los símbolos tan importantes como éste, nos remite a una polivalencia significativa de niveles complementarios, superpuestos o en paralelo, relaciones complejas, es decir, no lineales, no unívocas, dúctiles a la interpretación institucional pero también a la visión personal y cotidiana. Así, la *Santísima Cruz* significa diversos límites y rangos de interpretación que además de su vocación o función simbólica son niveles conductuales diversos pero complementarios.

Ante la *Santa Cruz*, estamos frente a un simbolismo transcultural que combina en su ser lo prehispánico, lo colonial y lo moderno (del siglo xix), recordemos que los líderes sobre todo al principio de la Guerra de Castas eran mayas y mayeros.[20]

Desde esta transculturalidad maceual, también cabe decir que es una cruz-virgen que nos recuerda a las vírgenes de los caballeros de la

[20] Mayero es aquella persona mestiza, hablante de la lengua maya, conocedor de su cultura y defensor de la misma.

Edad Media que luchaban contra los infieles en el Oriente Medio. Las Vírgenes eran por quienes los caballeros luchaban con un amor espiritual pero también profundamente filial y pasional, pasión que tocaba hasta el misticismo carnal. De hecho así sucedía con el amor maceual por su *Santísima Cruz*.[21] Durante la existencia del autollamado *Gobierno Autónomo de Oriente* se convirtieron en el pueblo elegido que tenía la pesada pero trascendental tarea de defender y preservar a Dios por el amor a la Virgen; la que para ellos es la única madre-hija-esposa de todo el mundo, la que da pero también quita la vida.

Entonces, cruz no como elemento sino como acto de mapeo cognitivo, brújula simbólica dentro del mar de un mundo simbólico. Cruz-tierra-árbol como símbolo estructurante mediante el ejercicio espacio-temporal de la contracción-refracción de la cuaternidad que parte desde los cuatro rumbos hacia el zócalo, y viceversa. *Santa Cruz* como relación lógica binaria de par de pares (arriba-abajo; izquierda-derecha) que pensamos es una estructura inconsciente fundamental y universal. Mediante esta cuaternidad, el poder unificador de su identidad se proyecta a manera de réplica en todos los ámbitos de la vida cotidiana y ritual de los pueblos mayas: "exactamente el mismo modelo cuadrangular se encuentra en la forma de la milpa, del jacal, del pueblo, del cosmos y, finalmente, del cuerpo humano" [Villa Rojas, 1981:17].

Entonces, *Santísima Cruz* como instrumento primordial para el ejercicio de la territorialidad mesoamericana y maceual. Como código estructural para la cognición del espacio celeste y terrestre, del ser maceual en un mundo. Santísima Cruz como ejercicio de conjugación del cielo con la tierra para la permanencia de la vida humana que resulta de la oposición primordial del primer par de fuerzas ordenadoras de la totalidad, nos referimos al cruzamiento de las fuerzas filiales primordiales, las fuerzas de lo caliente-celeste-masculino con las frías-terrestres-femeninas. Y también es por este cruzamiento primordial que la taxonomía mesoamericana para referirlo necesita de la oposición complementaria de las relaciones sexuales, la complementariedad *Vaquero-Vaquerita*, *Nojoch Azul-Xunan*

[21] Tenemos información de campo de los Nojoch que participaron en la Guerra, como Don Juan (q.e.p.d.), o bien de hombres que eran niños durante los últimos años de la misma y que nos han dicho que era la misma Santísima-Virgen, percibida como una hermosa mujer, quien los convocaba a la Guerra de Castas.

Kaab, ya que este es el medio por el que se ha resuelto el problema de la unidad y la diferencia, el todo y las partes.

Ahora, únicamente considerando, aunque sea de manera breve, todos estos antecedentes simbólicos, rituales, políticos e históricos es posible entender la territorialidad maceual; su concepción del espacio, el movimiento, el cambio, la continuidad y la permanencia de las cosas y los seres que ritualmente ellos significan sobre el espacio terrestre. De hecho, ya podemos interpretar correctamente a los topónimos de este territorio maceual como una estructura étnica con sus locativos estructuralmente determinados.

Ciertamente en el plano de los nombres del territorio maceual se evidencia el ordenamiento en torno a la *Santísima Cruz*. Modelo de ordenamiento territorial que se encuentra integrado elegantemente mediante el reino vegetal de los árboles, pues ciertamente en ellos han podido encontrar el referente totémico [Lévi-Strauss, 1986] con el cual ordenar su posicionamiento simbólico ante la vida, haciéndolo un hecho ritual, propio del peregrinar y del ordenamiento territorial.

El árbol como ordenador-cósmico-espacio-temporal, es decir como eje rector del cruzamiento arriba referido, desde las culturas mayas peninsulares ha dado pie al simbolismo de los cuatro árboles cósmicos de las cuatro esquinas, cada uno colocado en los límites del universo a los que hacen referencia los Chilam Balam [1972]. Esto último lo vemos también a partir del trabajo de López Austin [1994], quien con ejemplos de la iconografía de algunos códices prehispánicos, fuentes coloniales e incluso con datos de mitos actuales, apunta hacia el hecho de que en la mítica mesoamericana hay un árbol sagrado, vehículo de fuerzas del cielo y la tierra, como origen sostenible de toda la vida humana de estas poblaciones.

Este axis mundi arbóreo expresa el orden físico de la renovación de la existencia, más aun por la fecundidad constante e increíble que refleja el mundo de lo vegetal, fertilidad imperecedera y renovable que en los árboles es bastante perceptible, pero que en la mente maceual es complementaria al cuerpo santo de la *Santísima Virgen-Cruz*. En este sentido, ahora podemos decir por qué el reino vegetal arbóreo es ciertamente el modelo-espejo, de tipo totémico[22] y cosmológico con

[22] Claude Lévi-Strauss, en *El totemismo en la actualidad* [1986], ya nos ha presentado varios grupos étnicos del mundo cuyo sistema de clasificación lo encuentran en el reino natural.

el que ellos han ordenado mediante especies y subespecies vegetales su espacio territorial.

El conocimiento maceual de los árboles, de sus partes, de la variedad de especies y subclases es la base de los nombres de una gran parte de su territorio, organización vegetal que nos posibilita también entender la discontinuidad y la diversidad humana de su territorio, y al mismo tiempo es parte de una unidad taxonómica construida por los maceuales bajo la estructura simbólica de la *Santa Cruz*, misma determinación de significado que precede a los locativos, pues estos no son más nombres derivados de esta lógica estructural.

Muchos nombres de poblaciones maceuales remiten a la idea del espino, como brote de una rama de árbol, pero también como brazo pequeño de un cuerpo leñoso que solidamente sostiene al linaje de los rebeldes herederos de los itzá. Así, están las siguientes poblaciones y su significado:[23] Xpichil: espina del árbol del pich; Xyiatil: espina del árbol del yiat; Xcayil: espina del árbol del cay (¿caimitos?); Xcacal Guardia: espina del árbol ¿cac? (cambiando *al* por *il*); Chunhuhub: tronco o raíz del huhub; Chunhuas: tronco o raíz del huas; Chunbalché: tronco o raíz de balché, árbol necesario para la fermentación de la bebida del mismo nombre; Chunpom: tronco o raíz del pom, árbol del copal que se usa como incienso; Chunyáa: tronco o raíz del yáa (o yáax); Chunyaxché: tronco o raíz del yaxché.

Hay comunidades localizadas al este de Valladolid que comparten esta estructuración identitaria del territorio, estos son Xcayil, Xcacal, Xyatil, Xpichil e incluso Xcan, pueblos que bien podrían ser, durante el siglo XVI y XVII, conocidos como los pueblos huites, mismos ya referidos en los mapas presentados por Reed y Lapointe.

Igualmente sobresale otro grupo poblacional que bien cabe dentro de esta misma estructuración identitaria del territorio, allí están Chetumal: Lugar de los maderos pesados de Chaktemal: lugar de Chak, pero también podría ser lo que dice Diego de Landa, "lugar del Dios descendente", *Chak*: Dios *Chak*, *ti*: allí, *mal*: descender; Chemax: el madero de los

Al parecer en el caso de los maceuales, y podemos suponer que así sucede entre otras partes de México y más al sur del continente, estamos ante un sistema de clasificación únicamente vegetal.

[23] Con información extraída principalmente del Diccionario Patronímico de Pacheco Cruz [1953] y del Diccionario Maya [1991].

monos; Chunbec: tronco, raíz, *bec*: roble, Chunchintok: raíz o tronco, de una planta medicinal; Noh Bec: gran árbol del roble; Chichen Itzá: Pozo de los itzá; itzá: rocío substancia del cielo en lo vegetal; Chunyuy: Tronco del *yuy*, sonido onomatopéyico de una especie de sonido que se hace con las hojas de este árbol; Chuon: tronco del aguacate.

Hay otros nombres también del estado de Quintana Roo que no precisamente tienen que ver con alguna especie o parte de árbol, pero sí con elementos vegetales del paisaje. Allí están: Bacalar: Lugar de carrizos; Sabán: castellanismo relacionado con sabana; Akabchen: Pozo de la noche, pozo nocturno; Kampocolché: castellanismo de un paisaje natural; Chanchen: Pozo pequeño; Tulum: de *Tul*, peste y *luum* tierra; tierra pestilente. Además están los nombres de Chanca Veracruz: pequeño pueblo de la Veracruz; Tixcacal Guardia: espino, guardia del Cacal y Chanceen Comandante: pequeño madero del Comandante.

Finalmente, a manera de conclusión, podemos ver que el nombre de la comunidad de Yaaxley no deja lugar a dudas de cuál es la Ley del ordenamiento territorial y ritual de los maceuales, es la Ley del árbol sagrado: el Yaaxché; instrumento ritual-político-natural del orden territorial de la Santísima Cruz.

Bibliografía

Aviña Cerecer, Gustavo

1994 "Rayo de vida y muerte; análisis estructural de un Dios maya", tesis de licenciatura en Arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

2003 "Fantasmas mayas de Quintana Roo: etnohistoria, política, identidad y territorio", tesis de Doctorado en Antropología, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Barrera Vázquez, Alfredo y Silvia Rendón (trads.)

1972 *El libro de los libros Chilam Balam*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bastarrachea Manzano, Ramón (coord.)

1991 *Diccionario Maya (Cordemex)*, México, Porrúa.

Bello Baltazar, Eduardo

2001 "Milpa y madero", tesis de Doctorado en Antropología, México, Universidad Iberoamericana.

Careaga Viellesid, Lorena (comp.)

1990 *Quintana Roo, textos de su historia*, tomo I y II, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Coggins, Clemency
1988 "The Manikin Scepter: Emblem of lineage", en *Estudios de Cultura Maya*, Volumen xvii, pp. 123-158.

Fabregat, Estevan
1989 "Metáfora y dialéctica de la cruz en Mesoamérica", en *Homenaje Andaluz a Julian Pitt-Rivers, El Folklore Andaluz*, Sevilla, Segunda Época 4, Fundación Machado, pp.139-163.

Lapointe, Marie
1983 *Los mayas rebeldes de Yucatán*, México, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Lévi-Strauss, Claude
1986 *El totemismo en la actualidad*, México, Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo
1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.

Malmberg, Thomas
1980 *Human Territoriality*, Nueva York, Mounton.

Pacheco Cruz, Santiago
1953 *Diccionario Patronímico del Estado de Yucatán*, México, Talleres de Yucatán.

Peniche Rivero, Piedad
1990 *Sacerdotes y comerciantes*, México, Fondo de Cultura Económica.

Reed, Nelson
1987 *La Guerra de castas*, México, Era.

Roys, Ralph L.
1957 *The Political Geography of the Yucatan Maya*, Washington DC, Carnegie Institution.

Sahlins, Marshal
1979 "Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos en Melanesia y Polinesia", en J.R. Llobera (comp.), *Antropología Política*, Barcelona, Anagrama.

Steward, Julian
1973 *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilineal Evolution*, Chicago, University of Illinois Press.

Thompson, J.E.S.
1987 *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo xxi.

Villa Rojas, Alfonso
1981 "Terapéutica tradicional y medicina moderna entre los mayas de Yucatán", en *Anales de Antropología*, Volumen xxviii, pp. 13-28.
1985 *Estudios Etnológicos*, los mayas, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
1987 *Los elegidos de Dios, Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, Instituto Nacional Indigenista.

La aparición de la virgen de Asunción en Milpa Alta: Una mirada a la configuración de la religiosidad indígena durante la Colonia

Eliana Acosta Márquez

Entre los pueblos indígenas o de origen indígena, la devoción a los santos es una de las expresiones más significativas de su religiosidad y, más aún, de su cultura. Hoy en día, tanto en Milpa Alta como en otros pueblos de la cuenca de México, el culto a los santos conforma uno de los referentes identitarios y de las prácticas religiosas más arraigadas. Expresado en las fiestas patronales y en la organización ceremonial, el culto a los santos conforma una de las tradiciones más arraigadas: por un lado, en la medida en que da nombre a las comunidades, el santo patrono es un punto de referencia para el trabajo en común y la convivencia; por otro lado, la organización ceremonial, así como el ritual en torno a los santos, inscriben a sus habitantes a una historia, espacio y cultura que viven y reconocen como propios.

El caso de Milpa Alta resulta particularmente interesante por tratarse de un espacio dentro de la Ciudad de México que se caracteriza por ser una región rural dentro de un contexto urbano, que si bien no ha estado exento al proceso de urbanización y a la integración de la gran urbe, se ha mantenido como una entidad diferenciada.[1] Históricamente, Milpa Alta ha sido parte de Xochimilco, desde la época prehispánica hasta el siglo xx. Antes de la conquista, perteneció al Señorío de Xochimilco, y con la llegada de los españoles, quedó en la jurisdicción

[1] En la actualidad Milpa Alta constituye una de las 16 delegaciones del Distrito Federal. Se ubica en la parte sureste de la ciudad y cuenta con 12 pueblos que conservan su nombre en náhuatl aunado al de su santo patrono, con excepción de la sede delegacional, que se llama Villa Milpa Alta. Los otros pueblos son: San Bartolomé Xicomulco, San Salvador Cuauhtenco, San Pedro Atocpan, San Pablo Oztotepec, San Lorenzo Tlacoyucan, San Agustín Ohtenco, Santa Ana Tlacotenco, San Juan Tepenáhuac, San Jerónimo Miacatlán, San Francisco Tecoxpa y San Antonio Tecómitl.

> de la encomienda que fue asignada a Pedro de Alvarado y después se mantuvo en el área del Corregimiento de Xochimilco. A partir de 1787 estuvo dentro de la subdelegación del mismo nombre como parte de la intendencia de México y, durante el siglo XIX y principios del XX, fue parte de la Municipalidad de la actual delegación de Xochimilco [véase Gerhard, 2000:252-253].[2]

Como pueblo sujeto a Xochimilco, Milpa Alta fue durante la época colonial cabecera de otros pueblos. La Milpa —donde se edificó el templo dedicado a la Virgen de la Asunción— se instituyó como cabecera dependiente a Xochimilco. La conquista, más que una irrupción violenta, fue en este caso el resultado de una negociación política en la que los nahuas pactaron la sujeción a la Corona y la introducción del cristianismo, a cambio de conservar su derecho sobre la tierra. Como parte de la estructura política de la Nueva España, se constituyó como República de Indios, con gobernador propio y con alcaldes como representantes de los pueblos sujetos. En el sistema económico de los pueblos de la Cuenca de México, además de distinguirse por ser un puente entre esta región y la Tierra Caliente, Milpa Alta destacó por ser un enclave de fuerza de trabajo con base en el repartimiento, y por proveer de pulque y leña, entre otros productos del bosque. En la actualidad, Milpa Alta destaca por ser un territorio habitado por población de origen nahua que reivindica su carácter de "pueblo originario", así como por contar con una historia de lucha comunitaria por la tierra que le ha permitido conservar sus tierras comunales y una gran área de bosque. En especial, esta delegación del Distrito Federal se distingue por contar con una arraigada tradición religiosa, de la cual un eje fundamental lo constituye el culto a los santos [véase Medina, 1995:11].[3]

[2] En documentos que van del siglo XVI al siglo XVIII se refiere a la población como Amilpas Asunción, Santa María Asunción Xochimilco, La Asunción Milpa Alta, Asunción Santa María, La Asunción Amilpa, La Amilpa, La Milpa, Santa María Asunción Milpa Alta, Nuestra Señora de la Asunción Milpa Alta, Santa María de la Asunción o Milpa Alta.

[3] Además de las fiestas patronales de cada barrio y pueblo, se distingue la peregrinación a Chalma, la fiesta de la Candelaria, la Semana Santa, el Carnaval y la fiesta de Todos Santos; fiestas que cuentan con sus mayordomías o comités organizadores. Para Andrés Medina, la existencia de la organización comunitaria asociada a sus celebraciones, junto con el trabajo agrícola y las relaciones de parentesco, han hecho posible que dentro de la Ciudad de México se encuentre un sustrato que está constituido por antiguos pueblos campesinos.

Precisamente, este artículo pretende mostrar el proceso mediante el cual el culto a los santos se configuró como una tradición religiosa entre los siglos xvi y xviii. Esta expresión religiosa fue parte del proceso de evangelización y, en particular, de la introducción del cristianismo por la orden franciscana; no obstante, su apropiación por parte de los nahuas deja ver que esta expresión se consolidó en el siglo xviii, al erigirse en uno de los fundamentos de la vida comunitaria.

Para el siglo xvii, y más aún en el xviii, es posible constatar que en Milpa Alta se conformó y se consolidó una tradición religiosa en torno al culto a los santos a partir de cuatro aspectos primordiales: las imágenes, los templos, las cofradías y el ciclo festivo [Acosta, 2004:108-120]. Desde mi perspectiva, estos aspectos son signos de la configuración de un nuevo sistema cultural, el cual es resultado de un proceso de cambio que, siguiendo a James Lockhart, no presenta "supervivencias absolutas ni desplazamientos totales".[4]

Lo que interesa destacar aquí es la configuración de un imaginario en torno a los santos con base en la aparición de la Virgen de la Asunción recreada en los *Títulos Primordiales*. Estos documentos anónimos, de origen colonial, fueron dados a conocer en los juzgados españoles sobre todo a partir de la primera mitad del siglo xviii, aunque otros se presentaron en el siglo xvii y todavía en el xix [López, 2003:7; Gruzinski, 2001:105].[5] Aunque autores como Serge Gruzinski y Paula López advierten la inexactitud y las falsificaciones de los hechos históricos, su valor no reside solamente en la validez de los acontecimientos, sino en la percepción y la apreciación propia de las comunidades que se transmite

[4] Este historiador declara en su obra *Los nahuas después de la conquista* con relación a la religiosidad indígena en el contexto de la colonia: "En las primeras etapas lo que se encuentra comúnmente es la identificación preliminar de los elementos intrusos e indígenas, que permitía que un concepto o práctica indígena funcionara de una manera peculiar bajo una cubierta cristiano-española. Al paso de los siglos se crearon combinaciones de formas y patrones estables, que debían algunos rasgos a uno de los donantes y otros al otro y, en algunos casos, a ambos. A finales del siglo xviii, casi nada del sistema cultural indígena permanecía sin modificaciones, y, no obstante, casi todo se remontaba a la vez de una u otra forma a un antecedente de los tiempos anteriores a la conquista" [Lockhart, 1999:16].

[5] Cinco documentos constituyen los *Títulos Primordiales* de Milpa Alta, los cuales se encuentran en el Archivo General de la Nación. Dichos documentos fueron redactados y presentados en diferentes años: en 1621, 1679, 1727 y en el siglo xix. Ramo Tierras, Año 1565, Vol. 3032.

en dichos documentos. Los *Títulos*, que fueron redactados originalmente en lengua indígena, si bien tuvieron la función de confirmar los derechos sobre las propiedades, se tornaron en la memoria del pueblo y, desde la óptica del presente, forman una invaluable fuente de conocimiento para aproximarse a la historia de los pueblos indígenas, y en especial a su interpretación particular sobre ella. Característica de los *Títulos Primordiales* que permite aproximarse a la perspectiva indígena, lo cual constituye uno de los objetivos del presente ensayo.

El testimonio de los Títulos Primordiales

La aparición de la Virgen de la Asunción se presentó en un momento crítico, marcado por la escasez de agua en Milpa Alta.[6] Uno de los documentos indica que, ante esta situación, el padre guardián y un conjunto de nativos de la comunidad se dirigieron a un "cerro grande" para ver si encontraban agua. Otros dos documentos, además de mencionar al padre guardián, señalan la presencia de Pedro de Gante y Juan de Zumárraga, quienes fueron a los montes a buscar agua. Una versión narra este suceso de la siguiente forma:

> En el año de mil y quinientos y nobenta // y dos años quando bieni// eron nuestro padre // fray alonso de San calono guardian // y siete años no abia agua y los de tecomic que bajavan y trailla el agua los // mugeres con calabasos de tecomates y // los hombres con tecomates y cantaros // llenaban el agua y el segundo nuestro // padre guardian llamado don fray pedro de can//te hermano del señor arsobispo don // fray Juan de Sumarraga de la orden de nuestro // padre san francisco benidos de [e]spañoa se afli//gia de no aber agua andaban tristes // de ver los yjos de nuestra señora de la // milpa y el dicho padre bendito con // muchisimos orasiones y Rogatibos // miraban los muntes si tiene agua.

Al arribar al cerro, la comitiva procedió a buscar agua en las laderas mediante la perforación de orificios en la tierra, para lo cual pidieron ayuda a los pobladores, y especialmente a Miguel Telles, quien sabía dónde encontrar este líquido esencial:

[6] Ramo Tierras, Año 1565, Vol.3032. Paula López clasificó y paleografió tres versiones en las que se presenta el mismo acontecimiento pero con algunas variaciones, que a continuación se abordarán. Dos documentos señalan el año de 1596, y uno el de 1592 [López, 2003].

> Mi padre guar//dian llevara todos los natura//les del pueblo fuera que me // ayuden a trabajar. Dijo // luego el padre // Telles y le // dijo: ahora que empezaran a escar//bar la tierra haran un jajuey grande: alli ha de sa//lir agua.

Dos de los documentos señalan que, a medianoche, cuando todos estaban dormidos, a Miguel Telles se le apareció una mujer junto con un león y un pájaro. El tercero refiere que se apareció la Virgen de la Asunción en un madero, sin especificar a quién. Los tres documentos coinciden, sin embargo, en que la mujer o la virgen solicita a sus interlocutores escarbar la tierra, asegurándoles que así iba a salir agua. En relación con esto se narra:

> Lebanto miguel telis llamo // el tolmiatl salio una mujer muy lin//da le preguntto si quere benir a pasiar // En la milpa dijo sin que a de venieri// llamo su erman o Salio Un leo tan gran//de que se llama tequanatl. Otro salio on paxaro Grande que se llama toto// altl le dijo [...] llamo la Mujer miguel tellis// dijo la mujer agura que enpiesa lue//go a trabajar as de entrar alli // podras enesar a escarbar la tierra // ara un Jahue grande A de Salir // el agua quando ya Se acabo el Jahue.

La aparición de la figura femenina tuvo lugar durante una segunda ocasión, posterior a la perforación de la tierra, aunque esta vez sólo se indica que se le apareció a un hombre, probablemente al padre guardián. Los tres documentos distinguen que la mujer (o la virgen) era muy linda, y que tenía cabellos que resplandecían como oro y plata:

> Una ma//ñana se levanto un hombre // y vio en la orilla del Jahuey // a una mujer que estaba sentada //peinandose y cuando ya // iba a ver quien era esa mujer // vio que dentro del jahuey // y luego a media noche vino // una Señora muy linda a don//de estaba parada la Señora // parecia que había luna y // el cabello parecia de oro o de plata.

Antes de desaparecer, la mujer pidió al padre guardián que el día sábado se llevara a cabo una misa en honor a la Virgen de la Asunción, en el mismo lugar donde se perforó la tierra, y que después fueran a la Milpa y escogieran el sitio dónde poner un templo en su honor. Este suceso se describe en la siguiente parte:

> Dijo la Señora aquí vine // a ver a voes[tr]a paternidad padre guar//dia el sabado dira uste Ona miSsa resada // a donde escavaro el Jahue alli

> en la ori//lla dira uste la missa de nuestra Señora //aSupciona, en acavando a missa echara // uste Bendicio el Jahuen y el agua yran us//tedes luego a la milpa y buscaran ustedes // a donde a de [e]star la iglesia de nuestra Se//ñora aupciona alli desaparecio la señora.

Acatando la orden, el padre guardián hizo los preparativos para realizar la misa, celebrada en el "jahuey" durante la jornada del sábado, el mismo día en que salió el agua. Al día siguiente, los "naturales", "toda la gente", se reunieron en el lugar para escuchar misa y comer; después empezaron a trabajar para hacer un "caño", para lo cual se cortaron palos y se sacaron raíces. Dos documentos especifican que tardaron siete años en terminar la obra del caño, que a la postre proporcionó agua en abundancia:

> En siete años se concluyo el // caño. Un sabado por la ma//ñana hubo misa de Nuestra Señora de la Asunción A // medio dia llego el agua que // se olgaba (en abundancia) mu//cho.

Después de las misas y celebraciones en el cerro, emprendieron la búsqueda del lugar para la edificación del templo en honor a la Virgen de la Asunción. Un documento cita que buscaron un lugar donde hubiera siete cuevas, mientras otro habla de siete ojos de agua. Encontrado el sitio ideal, se levantaron dos cruces y se inició la construcción de la iglesia. Un título indica que se construyó el templo sobre un monte de piedras en los siguientes términos:

> Y los padres Benditos andan buscando a don//de a de [e]star a la iglecia de Nuestra Señora // aSupsiona fueron a ver a donde se llama —// tonalpa —biero los padres que no tiene cue//ba— y no es grande no tiene canpo —fueron a o//tra bes a donde Se llama —malacatepeti//tla —momosco-biero los padres tiene Siete //cuebas y tiene buena parte a donde a de [e]s//tar la iglecia de nuestra Señora de ASupcio//na y donde a de [e]star Sementerio y donde a // de [e]star la plasa y donde a de [e]star el Jahue // tiene buen canpo luego poSiero el Posensio [..] y escribieron luego y posiero alli dos cruces.

Un documento adicional cuenta que después de siete años, al concluirse la iglesia, fue el arzobispo a dar la bendición a la edificación. En este momento cayó agua y los viejos lloraron y dieron las gracias.

La configuración de un tiempo y un espacio originario

Parto de la idea de que la confirmación de los linderos, junto con la elección de los santos patronos y la construcción de los templos —condensado especialmente en la Virgen de la Asunción—, expresan la configuración de un tiempo y un espacio originario que se ha recreado y se ha enriquecido en la memoria colectiva a lo largo de la historia de Milpa Alta. En sí, los *Títulos Primordiales* son la expresión por escrito de una tradición oral que hasta hoy día encontramos. Tanto en estos documentos como en la tradición oral, la historia de los nahuas de Milpa Alta no inicia con la cristiandad; sin embargo, constituye el origen de otro tiempo y de otro espacio que se arraiga en el pasado y en el territorio conocido, junto con la reinterpretación de los símbolos traídos por los españoles que se harían propios.

Hablo de la configuración de un tiempo y de un espacio originario en el sentido de que se funda, por un lado, un territorio propio y legítimo de los nahuas de Milpa Alta, fijado con el señalamiento de los linderos, la elección de los santos patronos y de sus templos. Por el otro, estos acontecimientos marcan el origen de Milpa Alta como pueblo cristiano, que además de todo sería bendecido con la aparición de la Virgen de la Asunción. Como lo hiciera notar Enrique Florescano: "La delimitación de las tierras es un acontecimiento paralelo a la construcción de la iglesia, el bautizo de los notables, la imposición de un nombre cristiano al altépetl y la designación de un santo patrono. Territorio, templo, nombre cristiano y santo patrono son los atributos que le otorgan la individualidad y le confieren identidad" [Florescano, 2002:185].

Tiempo y espacio originario que bien puede remitirnos a los planteamientos de Mircea Eliade en torno a lo sagrado. Este historiador considera que un espacio sagrado se presenta como una fundación del mundo, como la revelación de una realidad absoluta en un espacio fijo, que da lugar al establecimiento de un centro, de una organización del mundo que, a su vez, dota de una no homogeneidad del espacio. En tanto, el tiempo sagrado también se constituye como un estado no homogéneo y continuo, resultado de un momento mítico y primordial, que fue creado y santificado por las divinidades, y que es posible actualizarlo en las fiestas [Eliade, 1983].[7]

[7] Estos planteamientos parten de una visión dicotómica entre lo sagrado y lo profano, que cada vez es más cuestionada por los hechos etnográficos que han mostrado que estos

Esta configuración de la religiosidad indígena durante la colonia se expresa a través de símbolos que se presentan a lo largo de los *Títulos* y que encontramos también en la tradición oral. Entre los símbolos que destacan están, por un lado, la tierra, los santos, sus templos y los ancianos; por el otro, la virgen, el agua y el cerro. Estas representaciones tienen el carácter de los símbolos dominantes formulados por Victor Turner, en razón de su constancia, consistencia y por ser relativamente fijos.[8] Símbolos que se constituyen como un hilo conductor entre el pasado y el presente, de tal forma que algunos cruzan la época prehispánica y la colonia y se prolongan hasta nuestros días. Símbolos que, a pesar de su firmeza y estabilidad, se han transformado y recreado con el tiempo.

La tierra es de los símbolos más representativos en la historia de Milpa Alta, ya que en los Títulos Primordiales la tierra es lo que implica la continuidad en la historia de los nahuas de esta zona, aún a pesar de la presencia española. De ahí que sea el motivo primordial por el cual los viejos pactaron con los españoles y el principal legado para las generaciones posteriores. La lucha por la tierra, como bien ha constatado Alicia Eguiluz e Ivan Gomezcésar, ha sido una constante en la historia de esta población y ha sido fundamento de la unión entre los pueblos, al grado que su defensa ha permitido que en la actualidad Milpa Alta sea una región rural en un contexto urbano con una importante reserva ecológica, con tierras ejidales y comunales [Gómezcésar, 2000; Eguiluz, s/f].

dos modos de ser, sí es que existen más allá de la mirada del etnógrafo— no presentan límites bien definidos, coexisten, se entretejen e incluso tienden a confundirse; que mayor evidencia de eso que las mismas fiestas, y en particular, las fiestas patronales.

[8] Para Victor Turner los símbolos son expresión de un proceso social con una secuencia temporal y cargados de dinamismo; generan la acción y son focos de interacción. Considera tres propiedades fundamentales: 1) la condensación, esto es, la presencia de muchas cosas y acciones en una sola formación; 2) la unificación de significados dispares e interconexos; 3) la polarización en dos polos, el sensorial y el ideológico. Distingue los símbolos referenciales de los símbolos de condensación: los primeros tienen que ver con lo cognitivo, con hechos conocidos y con lo consciente; los segundos están cargados de cualidades emocionales y corresponde a lo inconsciente. También diferencia los símbolos dominantes de los instrumentales: los dominantes son los símbolos que se caracterizan por su consistencia y constancia; son puntos relativamente fijos, representan fines en sí mismos y valores axiomáticos. Los símbolos instrumentales se deben analizar en un contexto social más amplio que el campo de un rito, esto es, en un sistema total de símbolos que constituyen un ritual. Estos corresponden a medios para la consecución de fines.

La introducción de los santos patronos, aunada a la edificación de sus casas y de los templos, es de los acontecimientos que más se destacan en los Títulos. En sí, los santos patronos constituyen los principales puntos de referencia tanto espacial como temporal. Los santos y la edificación de sus templos se asocian a la fundación de los pueblos y sus imágenes se presentan como los protectores de las comunidades, como los principales referentes de su sentido de pertenencia a un territorio y continuidad como grupo. Además, el cuidado de las imágenes, de sus templos y de sus tierras, así como la realización de sus fiestas, constituye la base de su organización e identidad comunitaria.

Se puede afirmar que los ancianos, los *huehuetque*, son los principales actores de los *Títulos*, ellos son los que se encargan de reunir a la población que se encontraba dispersa, de congregarlos y recibir los santos sacramentos. Los viejos son los que marcan los linderos, los que mandan construir los templos y ordenan la introducción de los santos patronos; los *huehuetque otlalmaceuhque*, "los ancianos adquirieron la tierra", son quienes la consiguieron, quienes la ganaron. En ese sentido, los viejos no sólo son los depositarios de la tierra, sino también de la tradición; son el puente entre el pasado y el porvenir, y por tanto, son quienes garantizan la continuidad del grupo.[9] Símbolos que se erigen como un hilo conductor entre el pasado y el presente, de tal forma que algunos cruzan la época prehispánica y la colonia y se prolongan hasta nuestros días. Símbolos que, a pesar de su firmeza y estabilidad, se han transformado y recreado con el tiempo.

La relación entre la Virgen de la Asunción, el cerro y el agua nos conduce a una de las principales vías a la religiosidad de los nahuas de Milpa Alta, ya que se deja ver la presencia tanto de elementos de la tradición cristiana como mesoamericana. La aparición de la virgen está asociada a una de las necesidades fundamentales de los milpaltenses, es decir, el agua. Como se presentó en la descripción de los *Títulos*, la aparición de la virgen se da en el contexto en que se había dado una

[9] Por tradición religiosa —teniendo como principal referente el culto a los santos— entiendo un conjunto tanto de símbolos y valores, como de prácticas y costumbres, en torno a un ser sobrenatural, potencia trascendental o divinidad, que tiende a perpetuarse en el tiempo y que se transmite de generación en generación, sin estar, por supuesto, exento a cambios e innovaciones. Aquello que se perpetúa y que se transmite delimita la adhesión a un grupo y se justifica por su referencia al pasado y a los antepasados.

escasez de agua por siete años. La virgen se aparece en un cerro y ella ordena que se escarbe la tierra para encontrar el líquido vital, además de solicitar la construcción de su casa. Mientras una versión habla del lugar donde se encuentran siete cuevas, otra evoca en cambio el paraje en el que se sitúan siete ojos de agua. Los pobladores tardaron siete años en construir su templo y los mismos años para acabar el caño.[10] Al igual que otras referencias, como la presencia de la virgen junto con un *tequanatl* ("un agua de tecuan") y un *totoatl'* ("un agua de pájaro"), dan cuenta, siguiendo a Lepoldo Valiñas, de dos tipos de agua, una de carácter celeste y otra terrestre. Estos datos, vinculados a la aparición de la virgen en un cerro y, en especial, en un madero, nos recuerdan elementos de la cosmovisión mesoamericana y en particular a Cihuacóatl, que era la deidad tutelar del Señorío de Xochimilco, entidad de la que formaba parte Milpa Alta.

Recordemos que en las antiguas concepciones mesoamericanas los cerros eran receptáculos de agua en estación de secas y se liberaba en tiempos de agua. La fiesta de la Virgen de la Asunción corresponde a la estación de lluvias, al tiempo femenino —desde la perspectiva mesoamericana—, en una fecha en que se da el apogeo de lluvias y el crecimiento del maíz. Asimismo, las cuevas, los ojos de agua y los troncos de los árboles se consideraban caminos hacia lo sobrenatural. Entre las funciones que se le atribuían a la Cihuacóatl estaba el control del agua terrestre y la provisión de los mantenimientos; de las principales peticiones que se le hacía a esta diosa estaba la abundancia de agua. Esta diosa se podía encontrar tanto en un cerro y una laguna como en una cueva o un ojo de agua. De los atributos de la Cihuacóatl, encontramos también correlaciones con la virgen, como lo es su vestido blanco, su cabellera larga y su palo de telar.[11]

[10] No deja de saltar a la vista la constante referencia al número siete. Leopoldo Valiñas sugiere que una posible interpretación puede girar más en torno a lo cualitativo que a lo cuantitativo; en este sentido el número siete correspondería a lo que se considera lo justo, lo legítimo. Andrés Medina [2001], retomando trabajos como los de Alessandro Lupo, da cuenta de que entre pueblos nahuas el siete se asocia a la idea de totalidad.

[11] De la imagen de la Virgen de la Asunción de Milpa Alta se destaca su cabello largo que le llega debajo de la cintura. Incluso cuentan que no hace mucho tiempo uno de los principales rituales de su fiesta era llevado a cabo por adolescentes que se conocían como "catorceñas" y que uno de sus rasgos distintivos era precisamente la cabellera larga.

De los elementos que se han destacado aquí también encontramos referencias en la tradición oral que, al referir la historia de la Virgen de la Asunción, destacan el agua y el cerro como símbolos dominantes, aunque con ciertas variaciones. Por ejemplo, se narra que la virgen se apareció en un ojo de agua que se conoce como el Tulmiac, cerca del actual estado de Morelos, donde antes había una laguna que "era como el paraíso lleno de vegetación y animales". Se menciona que en la actualidad se percibe una marca donde se encontraba la laguna.[12] En relación con el agua se declara:

> También abajo de sus pies, donde está el altar mayor de la Virgen, pasa agua que está en un riachuelo que está manteniendo a la comunidad para que no se acabe esa agua y hay una cueva donde se escucha un borbotón donde dicen hay un lago pequeñito.[13]

De la tradición oral destaca la presencia de un malacate asociado a la virgen. En una de las narraciones, encontramos que la Virgen de la Asunción dio la orden de que se construyera su casa en donde encontraran un malacate:

> Que les dice, vengan para acá y verán que donde lance, donde caiga el malacate ahí me van a hacer mi casa. [...] Pues lanzó el malacate y cayó así como si lo hubieran enterrado así bien, bien. Bueno, pues ya vieron los señores y que les dijo —ándenle hijos míos vayan y vean el malacate, cuando ustedes lleguen ya no va a ser malacate ya va a ser un niñito chiquito para que los esté cuidando—. Pues ellos ansiosos de ver al niño, y sí ya estaba ahí el niño y que les dijo —yo soy el malacate y aquí quiere mi mamá que hagan su iglesia.[14]

Esta narración se encuentra en principio relacionada con el topónimo de *Malacatepetitla Momoxco* que encontramos en los *Títulos Primordiales*, traducido como "Entre el cerro del malacate, en el momoxtle (oratorio o altar)". En este sentido, es posible pensar que la narración anterior es una recreación del topónimo de lo que se llamaría Milpa Alta, y que como

[12] Entrevista realizada el 18 de noviembre de 2003 a Natalio Álvarez.

[13] Es de conocimiento general entre los milpaltenses, que debajo del altar hay cuevas que se vuelven túneles que conducen al Teuhtli, a Tepoztlán y a Amecameca.

[14] Narración obtenida en la entrevista que se llevó a cabo a la señora Delfina Muñoz el 6 de noviembre de 2003.

partes esenciales, tanto de éste como de la narración, se encuentran un cerro, un malacate y un templo.

Igualmente, en la tradición oral destaca la presencia de un hombre de dos caras, quien guió a la virgen a su casa:

> Entonces ya se vino, terminaron no sé en cuánto tiempo el templo, así se vino la virgen pero antes que se viniera, ella venía con un hombre llamado *Axayacatl*, que quiere decir dos caras, tenía una cara al frente y otra atrás. La virgen venía aquí y la venía guiando el señor de dos caras, pero que era un señor muy raro, alto, gordo y con dos caras, como venía caminando el señor, venía la virgen atrás del señor y nada más llegó la virgen a Milpa Alta y desapareció el señor (*Ibídem.*).

Conocido con el nombre de *Axayacatl*, cuya traducción literal es "máscara de agua", este ser se relaciona con la obtención de este líquido vital. En virtud de sus dos caras, una que ve al frente y otra atrás, existe la creencia de que vive en Morelos y que se consideraba un dios.

Tanto los *Títulos Primordiales* como la tradición oral muestran que la Virgen de la Asunción no sólo está arraigada en la comunidad sino que también expresa una apropiación de la imagen a partir de su propio contexto. La Virgen de la Asunción es más que lo que dicta el dogma, es decir, "la glorificación del cuerpo y del alma de la madre de Jesús"; es también, sobre todo, quien asegura que en Milpa Alta no falte el agua, que no carezca de este líquido por demás esencial para la vida. Al llamarla *totlazonatzi Agosto*, "Nuestra querida madre de Agosto", salta a la vista la referencia a Agosto, es decir, a un mes del año que corresponde al crecimiento del maíz y a la temporada de lluvias, a la obtención de agua a partir del "agua de temporal", como se le destaca. Agua, que se puede decir, cae del cielo y que bien se puede vincular con una de las características de esta virgen, que es la ascensión o asunción de la Virgen María a los cielos, al encuentro definitivo con Jesucristo resucitado.

Si bien esta asociación puede ser un puente para entender el significado de la Virgen de la Asunción para los frailes franciscanos y la forma en que se la apropiaron y resignificaron los nahuas de Milpa Alta, habrá que poner especial atención al contexto particular de Milpa Alta y a la hagiografía popular. Lo que tiene mayor relevancia, bajo esta perspectiva, es la aparición de la Virgen de la Asunción en Milpa Alta, "de su querida madre de Agosto", y que sus habitantes cuentan con su

imagen y su presencia en el templo, que es la casa de su madre y, por supuesto, la de todos.

Volviendo al enfoque de Victor Turner se puede decir que los santos patronos —y en especial la Virgen de la Asunción, de la cual contamos con mayores datos históricos y etnográficos— constituyen símbolos dominantes no sólo por su constancia, consistencia y por ser relativamente fijos en el tiempo, sino también porque condensan múltiples significados, generan la acción y son un foco de interacción. Sobre todo la versión en náhuatl de los *Títulos Primordiales* deja ver la forma en que los santos patronos, y en particular, la Virgen de la Asunción, condensan aspectos como lo es la tierra —*tlalli*—, los ancianos —*huehuetque*—, el acto de adquirir o conseguir la tierra —*otlalmaceuhque*—, los pueblos —los *altepetl* o los *altepeme* en plural—. En particular, en la Virgen de la Asunción se deposita la existencia de la comunidad en el tiempo y en el espacio, en la historia y en el territorio, del derecho a ser y tener en el contexto de la presencia española y del régimen colonial.[15]

De la versión en náhuatl de los *Títulos Primordiales* se han reconocido algunos aspectos que bien podrían confirmar esta interpretación. En primera instancia, es necesario destacar la relación, recurrente en diferentes partes del documento, entre la Virgen de la Asunción, el don de tierra ofrecido a esta divinidad, la presencia de los ancianos y su gestión para adquirir la tierra, la delimitación de los linderos y la confirmación de los *altepeme*. Estos distintos elementos forman parte de un mismo sentido y significación: el derecho sobre un territorio que es conferido y depositado en los santos patronos, en particular, en la Virgen de la Asunción, en *totlazonatzi Agosto*, “Nuestra querida madre de Agosto”. Trata en este caso de un sentido que confirma una pertenencia recíproca entre los nahuas de Milpa Alta y su santa patrona, el cual se afirma a su vez en un intercambio. Los nahuas le construyen su casa (*icaltzin*),

[15] Ramo Tierras, Año 1565, Vol. 3032. En este contexto, la apropiación de los santos patronos simboliza una acción, y en específico, una negociación política en que se pacta el sometimiento a la Corona a cambio de mantener el derecho sobre su territorio. Este sentido originario o histórico de los santos patronos en un lugar como Milpa Alta, se recrea hoy día al relacionar a los santos patronos y sus templos con el origen, fundación y centro de los pueblos. Las imágenes y las fiestas en torno a los santos patronos sigue siendo uno de los principales focos de la organización comunitaria, y constituyen, además, puntos de reunión y de convivencia de los diferentes pueblos y barrios.

le entregan un don de tierra (*itlalnemactzi*), le elaboran su vestimenta (*itlaquetzi*) y le hacen su fiesta (*ilhuitl*); a cambio, ellos reciben de su madre protección y aseguran su derecho sobre la tierra. Derecho que se atestigua en los *Títulos Primordiales* no sólo frente a las autoridades españolas, sino también ante los diferentes pueblos de Milpa Alta. Es importante enfatizar esto porque dichos documentos no sólo confirman su pertenencia en relación con la Corona, sino también, bajo la circunstancia de problemas de linderos entre los pueblos, responden a la necesidad de demarcar el territorio que le pertenece a cada *altepetl*.

En este sentido, *Los Títulos* tienen un tono conciliador en dos direcciones: los nahuas de Milpa Alta reciben la "cristiandad y la gobernación", se comprometen a ser cristianos, ser súbditos de la Corona y pagar tributo, a cambio de confirmar y asegurar su derecho sobre la tierra. Además, se reúnen los distintos *altepeme* para acordar y definir lo que le pertenece a cada uno; pertenencia que implica sus respectivas tierras y santos patronos. Así, se confirma la legítima diferencia de los pueblos, pero también se asegura la unidad entre ellos, al tener una misma santa patrona, la Virgen de la Asunción.

Conclusiones

Las historias en torno a la aparición de la Virgen de la Asunción dejan ver que se entretejen elementos propios de la tradición cristiana y de la cosmovisión mesoamericana. Estamos ante una visión del mundo que representa de una manera coherente y lógica ambas tradiciones, de tal forma que no resulta fuera de lugar la aparición de la virgen en un cerro, suministrando agua para la comunidad en un contexto como el de Milpa Alta. Desde mi perspectiva, no considero que la Virgen de la Asunción sea en el fondo la Cihuacóatl, más bien reconozco como trasfondo un referente común en ambos símbolos que se vincula con requerimientos fundamentales —tanto de carácter material como simbólico—, como lo es la necesidad de agua, el derecho sobre un territorio y el sentido de pertenencia y continuidad de un grupo. Si estas necesidades se proyectan y expresan en símbolos, entre ellos destaca la unión del agua y el cerro, que claramente nos remite al *altepetl* —que literalmente en castellano significa cerro-agua—, el cual constituye uno de los referentes fundamentales de la tradición mesoamericana. Es significativo que para el siglo xvii, tiempo en que posiblemente se elaboraron *Los Títulos*

Primordiales de Milpa Alta, a los pueblos se les siga denominando como *altepeme*. Se podrá llamar sincretismo, cultura compuesta, bricolage, o como se le quiera nombrar, lo cierto es que nos encontramos ante una nueva configuración religiosa que tiene su origen en sistemas culturales diferenciados, que se conformó durante siglos, y que en particular, durante la época colonial, se constituyó como un sistema cultural propio [Acosta, 2004:86-89].

Durante la colonia, en efecto, se formó una tradición religiosa, de manera que es posible observar, como lo afirmara James Lockhart, un sistema cultural propio que deja ver una "combinación de formas" y "patrones estables"; para el caso de Milpa Alta, desde el siglo xvii, aunque es más patente en el siglo xviii, encontramos el culto a las imágenes, el sistema de cofradías, y un ciclo establecido de fiestas, que respaldan esta afirmación. Las fuentes que lo registran no sólo son los *Títulos Primordiales*, sino también los inventarios y directorios elaborados por los franciscanos. A partir de la lectura de estos documentos se puede constatar que para el siglo xvii los nahuas de Milpa Alta se habían apropiado del cristianismo y que, en particular, la devoción a los santos ya era primordial. Para ese tiempo, cada pueblo y barrio contaba con su templo y su santo patrono, además de contar con una organización encargada de llevar a cabo su fiesta.

En definitiva, la apropiación y resignificación del culto a los santos fue posible por la relación que los nahuas de Milpa Alta fijaron entre esta expresión religiosa y sus necesidades fundamentales. Relación que forjaron a lo largo de la época colonial y que fue permitida e incluso alentada por los frailes franciscanos. En torno al culto a los santos configuraron una tradición religiosa y una organización comunitaria que, desde la época colonial hasta la actualidad, ha sido fundamento de su existencia como una entidad diferenciada en el marco de la Cuenca de México y del actual Distrito Federal.

Bibliografía

Acosta Márquez, Eliana

2004 "Linderos, templos y santos. La conformación de una tradición religiosa y una identidad comunitaria en Milpa Alta durante la época colonial", tesis de Licenciatura en Historia, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

Eguiluz, Alicia
s/f *La confederación de los nueve pueblos de Milpa Alta*, México, UNAM.

Elíade, Mircea
1983 *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Editorial Labor.

Florescano, Enrique
2002 "El canon memorioso forjado por los *Títulos Primordiales*", en *Colonial Latin American Review*, vol. 11, núm. 2, pp. 183-230.

Gerhard, Peter
2000 *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Investigaciones Geográficas, UNAM.

Gomezcésar, Iván
2000 "La palabra de los antiguos. Territorio y memoria histórica de Milpa Alta", tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas, México, UAM-I.

Gruzinski, Serge
2001 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.

Lockhart, James
1999 *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.

López Caballero, Paula
2003 *Los Títulos Primordiales en el Centro de México*, México, CONACULTA.

Medina, Andrés
1995 "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico", en *Alteridades*, núm. 9, pp. 7-23.
2001 "La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía", en J. Broda y F. Báez Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 67-163.

Ricard, Robert
2000 *La conquista espiritual*, México, Fondo de Cultura Económica.

Rubial García, Antonio
1999 *La santidad controvertida*, México, Fondo de Cultura Económica/UNAM.

Turner, Victor
1999 *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI.

Velásquez, Lilia
2000 "Algunos aspectos de la vida colonial en Milpa Alta", tesis del Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, México, UNAM.

Archivos

Archivo General Agrario

Expediente 276.1/11

Archivo General de la Nación

Ramo Indios, 1594, Vol. 6, Exp.817, Ramo Tierras, Año 1565, Vol. 3032.

Fondo Franciscano de la Biblioteca Nacional de Antropología

Vol. 143, "Inventario del convento de la Milpa, por su guardián Fray Diego de Gauna, 1602".

Vol. 145, "Directorio del convento de la Asunción, 1720".

Vol. 137, "Cuaderno-Inventario de la Hospedería de la Milpa, desde 1725 en adelante".

Vol.140, "Información acerca de la administración de los franciscanos en las doctrinas a su cargo 1734".

Tercera parte

Violencia y simbolismo



Los capeamientos, una forma de violencia simbólica en la Puebla de los Ángeles

Celia Salazar Exaire
Centro INAH Puebla

Basta con que la práctica concreta se pierda para que el objeto se transfiera a las prácticas mentales. Esto es tanto como decir, simplemente que detrás de cada objeto real hay un objeto soñado.
[Baudrillard,1999:134]

Introducción

A lo largo de la historia de la humanidad podemos encontrar como una constante la presencia de actos violentos, de los cuales tenemos innumerables ejemplos —guerras, revueltas, homicidios, robos, el poderoso sobre el débil, del rico sobre el pobre, del blanco sobre el negro— que han llenado las páginas de la historia.

La violencia se ha concebido de diferentes formas, una de las acepciones que se ha dado desde el enfoque histórico,[1] es la que considera la violencia como la fuerza que una persona ejerce para obligar a otra a hacer algo que no quiere por medios que no puede resistir [Escriche, 1851:1538], en esta fuerza está inmerso el poder que se posee para someter al otro, esta dominación debe tener como su complemento la probabilidad de la obediencia dentro de un grupo sometido [Weber, 1977:170]. En la sociedad colonial el poder que dominaba descansaba en la posibilidad de someter a obediencia al grupo conquistado y en la institucionalización del poder hegemónico que imponía normas de conducta que debían ser

[1] La violencia ha sido estudiada desde varios enfoques como son el antropológico, el psicológico, el sociológico y el histórico. En cada uno de ellos se han destacado diferentes autores como Maquiavelo, Tomas Hobbes, John Locke, Rousseau, Marx, Sourel, Freud, Hegel, Fannon, Fromm, y más recientemente Barrington Moore, Guiseppe Amara, Ricoeur, Walter Benjamín, Sonya Lipsett-Rivera, Carlos Figueroa, James Scout y algunos más que por razones de espacio no se incluyen.

observadas por el grupo dominado, por lo tanto, el proceso de conquista y colonización dio al grupo triunfador el derecho de imponer órdenes al grupo sometido, en este sentido, se dictaron normas para regir la forma de vestir obligando a la gente a portar atuendos específicos para cada clase social, como se estableció en una ordenanza de 1582:

> Que ninguna mestiza, mulata o negra ande vestida en habito de india, sino de Español, só pena de ser presa, y que se le dén cien azotes públicamente por las calles, y pague la pena quatro reales al Alguacil que la aprehendiere [Beleña, 1991:111].

Esta prohibición obedecía a que las prendas eran consideradas como símbolos de pertenencia o distinción y por tanto depositarias de valor simbólico, por ello se convirtieron en objetos codiciados por las personas.

El sometimiento a la obediencia de las órdenes provocó en el conquistado un resentimiento muy profundo, expresado a través de una actitud similar con las personas que estaban bajo su propia autoridad, por ejemplo, en el caso de un esposo con la esposa o con los hijos, es decir, con los seres más cercanos donde era posible la transmisión de órdenes de igual manera. Pero cuando no se tenía la posibilidad de dar órdenes a las personas más allegadas, se expresaba mediante una actitud de rebeldía contra el orden establecido [Canetti, 1981:53], que se traducía en la toma de actitudes violentas en el desarrollo de la vida diaria.

Este ensayo tiene el objetivo de analizar el significado que la capa tuvo en la sociedad colonial como un objeto cargado con valor simbólico, al ser una prenda que se usurpaba como una forma de manifestación de la violencia, la simbólica y su expresión en la sociedad poblana del siglo XVII, a través de los capeamientos.[2]

Violencia simbólica

La violencia simbólica, a diferencia de la violencia física que afecta al cuerpo, va en contra de la integridad moral, la honorabilidad, por tanto se puede definir como la fuerza que obliga a otro a hacer algo en contra de su voluntad pero sin utilizar golpes, es decir, es más sutil, arremete con la palabra, con los objetos que tienen un valor simbólico para las personas porque afecta su integridad interna.

[2] Capear: robar a uno la capa los ladrones y especialmente en un poblado. *Enciclopedia Universal Ilustrada Europea-Americana*, Madrid, Espasa Calpe, 1978, pp. 420.

Pero ¿cómo es que un objeto adquiere valor simbólico? Galinier señala que el "universo simbólico es la clave de las mutaciones que experimenta la sociedad" [Galinier, 1990:38], debido a que las relaciones sociales son reguladas por estructuras simbólicas.

Estas estructuras tienen como fundamento un pensamiento simbólico que juega con los elementos del mundo material y con las ideas fundamentales que representan datos significativos [Iparraguirre, 1995:16], que no pueden transformarse porque constituyen rasgos de una identidad adquirida, a través de la vida.

Por lo tanto, las estructuras simbólicas son la trama de representaciones que los sujetos se hacen a sí mismos para explicar la realidad a la que se enfrentan en la dinámica de su comunidad, que se ve expresada mayormente en los rituales donde se hace resaltar la fuerza de lo simbólico, en los momentos críticos de la vida y en la etapas de cambios trascendentes, como en los episodios donde la violencia se ha presentado. Como afirma Galinier:

> Una violencia en los límites de los conflictos reales, de facciones en el seno de los motores de la actividad ritual que permite descifrar no sólo el contenido propiamente cultural de las prácticas simbólicas sino además su marca ideológica [Galinier, 1990:39].

Por lo tanto todas las relaciones sociales se ven expresadas en su *habitus*, que expresa prácticas que están inmersas en una situación histórica y social determinada [Reguilla,1996:34], son las maneras como la gente actúa dentro de la sociedad en un momento determinado, sus formas de adaptación y las maneras de percibir al mundo, puesto que en las actitudes que los individuos adoptan podemos observar las maneras como se encuentran cubiertas las formas de actuar, con una trama de representaciones propias de su cultura.

> La vida práctica utiliza muchos disfraces, cada estilo de vida se halla arropado en mitos y leyendas que prestan atención a condiciones sobrenaturales o poco prácticas. Estos arropamientos confieren a la gente una identidad social y un sentido de finalidad social [Harris, 1985:12].

A las formas como los integrantes de una sociedad vislumbran los objetos, les aportan un sentido especial, un significado propio de su cultura como parte de su identidad social. En la Nueva España algunos

objetos fueron arropados con valor simbólico, como el uso de diferentes atuendos para distinguir a los hombres y mujeres pertenecientes a una clase social determinada, lo que estaba fundamentado en una relación asimétrica de poder sustentada en una posesión desigual que se construye mediante una situación económica de desigualdad en la distribución los objetos materiales o simbólicos, que fundamentan una autoridad política que está basada precisamente en esos obsequios, que no sólo tienen un significado material, sino que se entregan bajo formas típicamente simbólicas de testimonios de gratitud, homenajes, respeto, obligaciones y deudas morales [Bourdieu, 1991:206], que se alejan de la reciprocidad perfecta y que supone una relativa igualdad en la situación económica. De tal manera que el capital económico se trasforma en capital simbólico, que produce relaciones de dependencia económicamente fundada aunque disimuladas bajo el velo de relaciones morales, es decir, se produce una plusvalía simbólica fundamentando la presencia de relaciones simbólicas de poder asimétricas que legitiman la violencia simbólica.

> La violencia simbólica es aquella que no se ve, que es irreconocible, pero que constituye una forma de dominación, en la que existe una serie de transacciones imperceptibles, compromisos semiconscientes y operaciones psicológicas estimuladas, sostenidas, canalizadas e incluso organizadas socialmente. Estas disposiciones se transforman poco a poco en medidas específicas, al cabo de innumerables adaptaciones necesarias de la vida diaria para responder a las formas de prestigio establecidas en la sociedad [Bourdieu, 1991:206].

Así, la dominación se ejerce primero en el nivel psicológico, en la familia, en el aprendizaje del deber ser, de las formas de comportamiento en donde una orden se convierte en auténtica y por ello es aceptada como una verdad, en ello se centra la eficacia del orden simbólico en el que no cabe la posibilidad de la desobediencia [Bourdieu, 1999:218].

> La fuerza simbólica, como la de un discurso performativo y, en particular, una orden, es una forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos y de un modo que parece mágico, al margen de cualquier coerción física; pero la magia sólo funciona si se apoya en disposi-

> ciones previamente constituidas, que "lanza" como muelles. Lo que significa que sólo es una excepción aparente de la ley de la conservación de la energía (o el capital): sus condiciones de posibilidad, y su contrapartida económica (en un sentido amplio del término) residen en la ingente labor previa que resulta necesaria para llevar a cabo una transformación duradera de los cuerpos y producir las disposiciones permanentes que la acción simbólica despierta y reactiva [Bourdieu, 1999:223].

La labor previa necesaria para que sea posible ejercer una violencia simbólica es precisamente la estructura social que permite la incorporación de ciertos valores en forma casi innata y que constituye la base del significado que se le dan a los actos, y que en muchos casos es en donde se sostiene esta violencia que está muy distante de agredir al físico de los sujetos.

La fuerza simbólica es una forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos y como por arte de magia, al margen de cualquier coacción física; pero esta magia sólo opera apoyándose en unas disposiciones registradas, a la manera de unos resortes en lo profundo de los cuerpos. [Bourdieu, 2000:54].

La violencia simbólica, a pesar de no expresarse a través de la fuerza física, tiene un impacto muy fuerte en el interior del ser humano, en el inconsciente, que al ser recibida actúa como un disparador, mediante el cual se genera una respuesta violenta, que ha sido originada a través de una larga vivencia de situaciones en la que la estructura de dominación se ha experimentado.

El ser humano está constituido por una dotación genética que es innata pero que no es determinante en la formación de su conducta, lo que realmente dota de sentido el ordenamiento de la conducta humana es el aprendizaje de su cultura mediante la experiencia, por lo que no hay naturaleza humana independiente de la cultura. Por tanto, para interpretar el sentido y el valor de las acciones simbólicas de los individuos es preciso conocer las tramas de representación que forman las acciones de los sujetos en un contexto histórico-social, en donde se desarrolla una serie de mecanismos de control que gobiernan, moldean y dirigen la conducta [Sánchez Durá, 1996:22].

> Existe una jerarquía de valores que admiten en sus categorías hechos que hacen que generalmente, el calor sea superior al frío, lo alto sea

> mejor que lo bajo, lo superior mejor que lo inferior, lo masculino mejor que lo femenino. Este orden de valores no existe en la naturaleza, es introducido por la cultura… [Iparraguirre, 1998:526].

Aunado a esa situación de dominación, la violencia simbólica requiere de una adhesión del dominado hacia el dominante de una forma natural, porque la forma de coerción que ejercen los sujetos que ostentan el poder sólo puede existir en la medida en que hay una acción de sumisión. Como bien afirma Bourdieu, el efecto de l*a dominación simbólica no se ejerce en la lógica de la conciencia cognitiva, sino en la oscuridad de las disposiciones del habitus*, donde se localizan los esquemas de percepción, evaluación y acción, que fundamentan una relación de conocimiento y reconocimiento [Bourdieu, 1999:225] de los momentos en que se presentan desacuerdos que pueden convertirse en conflictos.

Significado de los objetos, las capas

El objetivo de este apartado es tratar de explicar el significado simbólico de las capas utilizadas por los hombres en la época colonial.

El objeto-función se constituye más como un objeto simbólico que como un objeto con valor de uso, es decir el objeto no sólo se usa sino que significa [Baudrillard, 1999:7]. Todas las mercancías aportan significado, aunque ninguna por sí misma [Douglas, 1990:88]. El valor de los objetos es dado por los seres humanos que les aportan un significado, que se expresa en forma, función y estructura [Hernández Aranda,1997:141], de tal forma que las capas, tienen una forma, un color y una textura. También tiene una función práctica que es proteger el cuerpo del frío. Sin embargo, además estas prendas tienen una función más allá que el sentido funcional del objeto, provee de prestigio al que la porta y la estructura está definida por el sentido que tiene portar la capa.

Así, existe una forma técnica del objeto que está constituido por una forma concreta para resolver un fin del sujeto y aunado a éste, existe un sentido cultural que el individuo otorga a los objetos, dejando al margen su funcionalidad. Es decir, el objeto se va alejando de la necesidad económica para acercarse a una necesidad de consumo suntuario, de tal manera que el capital económico se transforma en un capital simbólico o cultural [Bourdieu, 2002:35], debido a que las cosas son producidas, consumidas, poseídas y personalizadas.

Las formas en que las diferentes culturas han decidido cubrir el cuerpo representan una manifestación de distinción dentro de la propia cultura. En la sociedad europea medieval, la capa era un atuendo que usaban los hombres sobre la ropa, era angosta por el cuello y redonda y ancha por la parte inferior, con una abertura por el frente y en ocasiones con una capucha, de hecho el nombre capa viene del latín *cappa* que significa capucha. Generalmente era confeccionada en lana o telas gruesas pues servía de protección contra el frío o la lluvia. El uso de esta prenda estuvo muy extendido en España desde la época medieval, como parte del atuendo de los hombres de la nobleza y la aristocracia se utilizó esta prenda para asistir a cualquier acto social o religioso, como un símbolo exterior de distinción de los integrantes de esas clases, así la capa, como se puede ver, tanto en el ámbito civil como en el religioso, constituyó un elemento que permitía distinguir el honor de pertenecer a un estamento que mostraba la reputación personal y que marcaba una separación entre las personas.

Cada orden religiosa se identificaba por su vestimenta y por los elementos que la componían como tipo de túnica, escapulario, capucha, capa, cinturón o cordón. Así la capa constituyó un signo de distinción, de tal manera que los mercedarios usaban una amplia capa sobre el escapulario con el escudo de la orden, mientras que los dominicos utilizaban para salir una amplia capa con esclavina, que era una capa pequeña que caía a la altura de los hombros.

A partir del siglo XIV en Europa apareció un nuevo tipo de vestido corto y ajustado para el hombre y largo y que envolvía al cuerpo para la mujer, a partir de este periodo una innovación importante se hizo al uso de la ropa, se presentó ahora una diferenciación entre el vestido que debían utilizar los hombres y el que debían portar las mujeres.

> …con la moda empieza el poder social de los signos ínfimos, el asombroso dispositivo de distinción social otorgada al uso de los nuevos modelos… a la vez que el occidente moderno, los hombres se han dedicado a la explotación intensiva del mundo material y a la racionalización de las tareas productivas, a través de lo efímero, de la moda, han confirmado su poder de iniciativa sobre la apariencia [Bourdieu, 2002:36].

La forma de vestir ha dado significado a lo largo de la historia a un sistema de regulación y de presión sociales, puesto que sus formas se impusieron más o menos obligatoriamente a un medio social determina-

do, dando de igual modo prestigio y rango a sus participantes. De igual manera el uso de la capa como parte del vestuario que daba distinción a los caballeros del siglo xvi correspondía a esta forma de distinción que otorgaba prestigio y rango a los de la clase perteneciente a la aristocracia tanto civil como religiosa.

Una vez iniciada la colonización del territorio, podemos observar que el atuendo tenía un valor simbólico, puesto que través de las crónicas de la conquista podemos conocer que en el México antiguo también las prendas contaban con un valor especial, como nos informa Torquemada que cuando se iba a nombrar a un nuevo dirigente, al tomar posesión se le desnudaba de su ropa común, y

> … Atábanle el cabello con una correa colorada, de cuías extremidades, y puntas, colgaban unos plumajes, o penachuelos muy curiosamente obrados: dábanle luego una manta buena, con que se cubría y encima de ella le echaban otra muy ricamente labrada, con las insignias de su caballería, como si dijéramos el habito que profesaba… [Torquemada, 1975:364].

Como se puede ver en la descripción de Torquemada, la forma como se adornaba y se cubría el cuerpo, daba un significado al poseedor del atuendo, otorgaba el honor de ser alguien distinto a todos los demás dentro de la comunidad, en donde se seguían las normas culturales características de un pueblo.

El traje en las sociedades urbanas de la época barroca cumplía con la función de hacer visibles las distinciones sociales, la superioridad de la nobleza frente a los plebeyos era destacada mediante los atuendos que se llevaban. En el siglo xviii novohispano, con el advenimiento de los Borbones al poder real, se establecieron cambios importantes en la administración colonial, que impulsaron algunas áreas estratégicas como la minería y el comercio pero esto fue en detrimento de otras, lo que provocó que se agudizaran los contrastes sociales al fortalecer las grandes fortunas, que al mismo tiempo convivían con condiciones de pobreza extrema creando un desequilibrio social.

Las élites que estaban formadas por autoridades, comerciantes, mineros y grandes propietarios de tierras, vivían con gran lujo gastando parte de su fortuna en trajes que constituyeron un elemento de distinción social [Pérez Monroy, 2005:57]. La diversidad de clases sociales fue plasmada en una pintura del siglo xviii que muestra un día en la plaza mayor de la Ciudad de México (figura 1).

Figura 1

El baratillo, detalle del cuadro *Visita de un virrey a la catedral de México*, 1720



Rubial García [2005].

La capa, como parte integrante de la vestimenta, era usada principalmente por los hombres que tenían una posición social privilegiada o bien que pertenecían a un sector profesional que se distinguía precisamente por el tipo de capa que utilizaban; así los abogados usaban un toga, los doctores capa con diseños especiales, los estudiantes de la universidad portaban capas con becas de diferentes colores.

Los españoles peninsulares y americanos que pertenecían a los estratos más elevados usaban trajes con características más afrancesadas, mientras que los de mediana posición los usaban más castellanos con chaqueta y capa española [Pérez Monroy, 2005:73] que se llevaba encima de la chaqueta o de la camisa.

El indio común de las ciudades también usaba una capa que era la tilma, sin embargo, tanto en la época prehispánica como en la novohispana los indios caciques también utilizaron esta prenda como símbolo de distinción, que era sólo para gente de alto rango, mientras que el mestizo se cubría con una manga o capa española.

La capa fue una indumentaria que despertaba el sentido de respeto hacia quien la portaba y que marcó la tradición entre los hombres para asistir a cualquier acto social. Era tan importante la capa como parte del atuendo, que en 1766 el Rey Carlos III, por recomendación de Leopoldo Gregorio marqués de Esquilache, decretó el uso de los vestidos de acuerdo a la categoría social a la que se perteneciera, mandando que las capas se acortaran [Comellas, 1971:227].

Debido a la importancia de la vestimenta en aquella época como signo de distinción, este decreto provocó un levantamiento en Madrid debido al desacuerdo de la población de obedecer este mandato.

Un ejemplo lo tenemos en el año de 1717, cuando Juan Cayetano y Matheo de la Cruz, mestizos, presentaron una demanda en contra de Joseph Antonio, alias Antonillo indio, y Francisco de la Parra alias el chino, por el robo de una capa. Como se ha señalado, la capa era una prenda codiciada por quienes no la tenían, debido al valor en términos de símbolo de distinción que se la había dado, pues el que la usaba se distinguía de los demás, como perteneciente a una clase social más alta que el común de las personas.

En la declaración de los denunciantes se expresa que los hechos se habían desarrollado el día domingo 5 de septiembre en la casa de Francisco de la Parra, donde Antonillo le pidió a Juan Cayetano su capote

para salir de la casa, sin embargo, cuando volvió, Cayetano se la solicitó pero Antonillo se negó a devolverla diciendo que "un cuerno" y por ello se inició un pleito donde salieron heridos de arma blanca varios de los presentes.

Al revisar las diferentes declaraciones, fue posible identificar que el lugar donde ocurrieron los hechos era una casa de juego, que se localizaba cerca de la Iglesia de la Santa Veracruz,[3] donde se jugaba a los naipes y que pertenecía a Francisco de la Parra, a donde llegaron Matheo de la Cruz, de oficio zapatero y Juan Cayetano, sastre, a jugar a los naipes. Después de lo sucedido, Antonillo declaró bajo juramento lo siguiente:

> dijo que ese día estaba cuidando el juego de naipes de Francisco de la Parra mestizo, que es en la calle de la Santa Veracruz y que como a las siete de la noche estando jugando a los naipes como ocho personas de todas calidades entraron en él los dichos Juan Cayetano y Matheo de la Cruz y en su compañía otros cinco uno de los cuales nombrado Matheo que le llaman el chato mulato libre y los demás cuatro que conoce de vista todos borrachos y el dicho Matheo de la Cruz quería arrebatar el dinero a los que estaban jugando, por lo que este testigo dijo que no lo arrebataría que para eso estaba allí este declarante cuidando y que era hombre y que ellos eran sus amigos y que no le había de hacer y entonces dicho mestizo y dicho Juan Cayetano le dijeron que les prestara cuatro reales a cada uno sobre sus capas y se los dio y empezaron a jugar con ellos y habiendo perdido un real o dos se levantaron diciéndole que no habían perdido que les volviera sus capotes, teniendo el demás dinero en las bolsas y este declarante les dijo que le dieran el dinero que había prestado sobre ellos y que se los devolvería porque daba cuenta de ello y le respondieron que sin el dinero se los había de dar y por que no hice el dicho Matheo echo llaves a la puerta del aposento del juego y envistieron con este declarante dándole Matheo de la Cruz mestizo una herida en el brazo derecho arriba del codo de la parte de afuera y otra cortadura en la punta de las orejas del lado izquierdo y una descalabradura que le ha quedado un hoyo pequeño a dicho lado izquierdo y la mujer de este declarante lo curó... [AHJP, exp. 2860, septiembre de 1717].

[3] En la actualidad la Iglesia de la Concordia, cita en la esquina de la 9 poniente y 3 sur en la ciudad de Puebla.

Una representación de los problemas que comúnmente ocurrían en las casas de juego la podemos observar en la figura 2.

Figura 2

Grabado con la representación de una casa de juego



> En la época colonial, no sólo la capa sino también la corona, el cetro y el trono, constituían signos de poder, eran objetos que más allá de su función práctica, adquirieron un simbolismo político, ante el cual las personas tomaban actitudes mentales de acuerdo al sistema de valores de su época. Estos objetos materiales se convirtieron en objetos simbólicos que estaban rodeados de un ceremonial que fundamenta la jerarquía de quien los portaba [Le Goff, 1986:168].

El honor personal constituía en la época colonial un valor muy arraigado entre la nobleza y la aristocracia, pues representaba la reputación personal que permitía diferenciar a unos de otros, separarse del vulgo y existir con una condición propia digna de veneración, respeto y estimación [Ariès *et al*., 1990:194].

Los códigos de la vestimenta fundamentaban el honor de una persona de pertenecer a una clase social y representaban un sistema de valores en el que lo que se observaba era tan importante como lo que se era, la

representación que constituye la vestimenta muestra el rango social al que pertenece una persona.

La forma de cubrir el cuerpo no sólo fundamentaba el estatus de las personas, sino que también da sentido al rito, por ejemplo, la celebración de la misa cristiana tiene una forma de vestir el altar; el sacerdote tiene una vestimenta esptecial que lo distingue, todo lo que cubre a los elementos que participan en el rito guardan una significación especial [LeGoff, 1986:65], las texturas, los colores, las formas. No era lo mismo la forma como se vestían los clérigos para la procesión del *Corpus Cristi*, que cuando se hacía la celebración de la llegada de los virreyes, puesto que al hombre no se

> le reconoce como autor de su propio universo social, cuando las reglas de la vida y las costumbres, las prescripciones y prohibiciones sociales se imponen como logros de una época fundada que se trata de perpetrar en una inmutable inmovilidad, cuando la antigüedad y la continuidad del pasado son las bases de la legitimidad, a los hombres no les queda más que proseguir con la fidelidad más estricta… [Lipovetsky, 1991:28].

La ropa, el vestido, el atuendo ha significado una forma de representación y de afirmación social, es decir, un signo de pretensión social que pretendía poner a cada cual en su lugar y en su condición dentro del orden jerárquico, para ellos se dictaron algunas ordenanzas en donde se prohibía el uso de ciertas prendas, telas, accesorias para los plebeyos, sin embargo, éstas pocas veces se cumplieron a pesar de las amenazas y multas debido a que el gusto por el lujo y la posibilidad económica con la que se contaba permitió que se extendiera el uso de los vestuarios destinados para los nobles y, de esa manera, la nueva burguesía pudo exhibir los signos de su nuevo poder al igual que en la clase señorial preocupados por mantener su jerarquía y rango [Lipovetsky, 1991:55].

El uso de la capa estaba permitido solamente para la clase aristocrática, sin embargo, existía un deseo de las clases inferiores de imitación hacia las clases superiores. Los indios caciques de Tecamachalco mostraron gran interés porque se les autorizara el uso de la capa, y no sólo ésta sino también portar sombrero, daga y espada, deseo que se vio expresado en las solicitudes que presentaron a las autoridades en el siglo XVI.

El uso de estas prendas estaba destinado a destacar a las clases con mayor poder y en el afán de parecerse más a ellos, intentaban acceder a

dichas prendas como el caso de estos caciques de Tecamachalco, quienes pudieron portar estos símbolos destinados a españoles de la corte o la iglesia, "…mientras que la corte tenía la mirada puesta en el Rey y los grandes señores de la ciudad tomando ejemplos de los modelos en vigor entre la corte y la nobleza" [Escalante, 2006:43].

En la época colonial, estaba presente una lucha simbólica entre el ser y el parecer, y es por ello que el contar con un símbolo de la clase española, como era la capa, tenía un significado importante, el poder parecer español y perteneciente a la clase de los privilegiados era casi como pertenecer en verdad a esta clase puesto que se portaba un signo externo de riqueza que aporta un capital simbólico, aunque sea una usurpación de la representación de sí mismos.

La capa por tanto cuenta con un valor material, que constituye el costo de los materiales de que está hecha, pero además de ese valor, tiene otro aun más importante, un valor simbólico porque a través de su posesión se obtiene un capital simbólico que se ve representado en la distinción de pertenecer a una clase privilegiada.

A pesar de que Bourdieu plantea que

> las clases dominadas sólo intervienen a título de punto de referencia pasiva, de contraste en las luchas simbólicas por la apropiación de las propiedades distintivas, que confieren su fisonomía a los diferentes estilos de vida y sobre todo en las luchas por la definición de las propiedades que merecen ser apropiadas y del modo de apropiación legítima [Bourdieu, 2002:248].

En la Nueva España no se siguió esto puesto que se presentaba ese deseo de los mestizos, criollos y mulatos de parecerse cada vez a los españoles, mediante el uso de las prendas distintivas de éstos como la capa, que les daba ese capital simbólico por parecer que pertenecían a esa clase. En la función simbólica lo que realmente importa es el valor que cada cultura le da a ese objeto, qué significa para sus habitantes, no interesa tanto lo económico sino el carácter que el sujeto le da, debido a que existe una superación del objeto-función hacia un nuevo orden en donde los valores simbólicos representan realmente la función del objeto dentro de la cultura [Baudrillard, 1999:71]. Como en el caso de las capas, se pensaría que su función se limita a proteger el cuerpo, pero en realidad el uso tiene la función de otorgar una distinción jerárquica, significa la pertenencia a una

clase social. Si en estas capas también se portaban algunos distintivos que indicaran la pertenencia a una orden de caballería o a una cofradía su valor tanto económico como simbólico aumentaba. Los objetos portan significado, como los huipiles y las indumentarias que cada grupo usa para distinguirse, aunque ninguno de estos objetos tiene significado por sí mismo, es decir, la capa por sí misma no porta significado, el significado es aportado por las personas que pertenecen a una sociedad y que corresponden a una cultura determinada.

> Muchos artefactos, como símbolos de cultual material, constituyen signos, es decir, conceptos materializados en imágenes, representaciones de la realidad vivida y observada o incluso de lo imaginario, de la conciencia social… de esta manera, los objetos, más allá de sus dimensiones tecnofuncionales constituyen mensajes emitidos por sus productores [Fournier, 1997:127].

El uso de la capa adquiría un valor simbólico que le daban los habitantes de la Puebla de los Ángeles en el siglo xvii, así, un caso fue el que se presentó en la ciudad de los Ángeles el 14 de septiembre de 1688, cuando al señor general Don Gabriel del Castillo, alcalde mayor y teniente de capitán general, se le informó que en el barrio de la Merced y calle que llamaban de la Canoa

> ...ayer lunes como a las siete de la noche yendo para su casa Gaspar de Santander le salió un mulato y le arrebató el capote de los hombros y echó a huir y que así mismo en dicha calle y sus contornos se han hecho y se hacen diferentes capeamientos todas las noches a diferentes personas.

Parece que quien presenció los hechos fue Antonio de Vallesillo, procurador de número de la Real Audiencia, quien

> ...dijo que lo que sabe es que ayer lunes trece del corriente después de la oración de la noche, como a las siete de ella poco más o menos, estando en su casa en compañía de Manuel Gaston de Cervantes que vive con él y con Rosa Antonia de Vallesillo doncella su hija y demás sus hijos llegaron a la ventana de la casa de este testigo y dijeron les diese licencia para entrar en seguimiento de un mulato que le había arrebatado el capote a Santander el tundidor no supo quienes fueron y el dicho Manuel Gaston de Cervantes cogió su espada y salió pidiendo

> saque luz para ver lo que era y entonces la dicha doña Rosa Antonia de Vallesillo sacó una vela encendida y se fue para dicho zaguán donde detrás del pórtico de la puerta de la calle de dicha casa estaba escondido un mulato alto delgado achinado a quien la dicha doña Rosa alumbró la cara con dicha vela y entonces le dijo este testigo y otras personas que no conocen que venían en seguimiento de dicho mulato le pidieron el capote que había arrebatado al dicho Santander respondiendo dicho mulato que no lo tenía la dicha doña Rosa a pedimento de dichas personas alumbró dicho zaguán y en el caño que esta en él, por donde se va el agua de dicha casa en donde estaba metido dicho capote que es de paño pardo aforrado en un género oscuro el cual llevaron a la luz y lo reconoció dicho mulato y dicho capote se lo dieron a dicho Santander y asimismo sabe este testigo que en los contornos de dicho barrio y por dichas huertas no hay persona que pase segura después de la oración por los muchos capeamientos que se hacen.

Ante estos hechos fue puesto en prisión Diego de los Santos, mulato libre, por ser capeador, quien trabajaba en el obraje de Francisco de Puerto y que había salido ese día a comprar medio real de tamales.

La sentencia que le impuso es la siguiente:

> ...le debo condenar y condeno a que de la prisión en que esta sea sacado en bestia de albarda desnudo de la cintura para arriba y llevado por las calles públicas y acostumbradas, y a voz de pregonero que manifieste su delito y son de trompeta le sean dados cien azotes y a que su servicio personal se venda en un ingenio por tiempo de seis meses y el procedido aplicó para las costas de Real Cámara [AHJEP, Exp. 2469, Año 1688].

Como podemos observar en este episodio de la historia tenemos implicado a un mulato que ataca a un español, sin aparente motivación, ¿por qué este mulato libre, ataca a un español, qué es lo que lo hace tomar esta actitud?, ¿será que había una impunidad a esta parte de la sociedad y éstos se aprovechaban de ella para cometer sus fechorías?

Los capeamientos eran constantes en la ciudad de los Ángeles y cabe preguntarnos qué importancia tendría esta prenda para ser tan codiciada. Recordemos que los criterios para identificar el estatus de una persona o su posición dentro de la sociedad eran externos o visuales [Gibson,

1983:146], como se viera era el lugar en el que era catalogado y de esa manera sería tratado, por lo que se tomaba en cuenta para identificar a los indios, por ejemplo, sus rasgos físicos, los trajes nativos y el estilo del peinado, de tal manera que a los españoles se les identificaba de igual manera por sus rasgos físicos y su vestimenta y es por ello que la capa, propia del atuendo europeo, era tan codiciada pues asignaba un estatus al que la portaba.

Otro episodio semejante lo tenemos registrado el 22 de agosto de 1673, cuando Domingo Caballero fue herido por Francisco de Cabrera.

En la declaración Domingo Caballero dice que lo que pasó es que esa noche

> como a las siete de ella iba por la calle solo y sin armas y se encontró con Francisco de Cabrera hijo de Cabrera el escultor, que con la claridad de la luna y ser temprano lo reconoció muy bien el cual al verlo le sacó una espada que traía y la desenvainó y lo empezó a atacar por lo que se fue corriendo y al llegar a su casa lo alcanzó y le dio en la espalda una estocada de que se siente muy malo. Francisco Cabrera atacó a Domingo porque habrá tres meses que había atacado a un hermano de Cabrera debido a que le debía un real y porque le quitó en la calle a este declarante, su capote de los hombros y aunque un religioso los tomó de la mano para ajustarlos de todos modos hizo esto el dicho Cabrera.

Consideraciones finales

En las ciudades coloniales, la sociedad mantenía una división social cerrada en la que los integrantes de cada uno de los estamentos podían mostrar su pertenencia a ella a través de su vestimenta. De tal manera que la ropa constituyó un signo de distinción que mantenía características propias dependiendo de su pertenencia a cada grupo social.

La capa, junto con el sombrero y la espada, fueron los elementos distintivos del grupo dominante en las ciudades novohispanas, así los españoles para distinguir el honor de su pertenencia a ese grupo, portaban sus capas en los hombros como signo de distinción. De tal modo que este objeto adquiere un valor simbólico que le otorgan los representantes del grupo en el poder, debido al valor del que estaba revestida la capa, pues era un objeto utilizado como medio para dañar el honor de alguien o como atuendo valioso y digno de ser robado pues despierta la ambición

de poseerla, no tanto por lo que es, sino por lo que representa, por tanto se constituye en un objeto que provoca actos donde la agresión no afecta tanto al cuerpo de las víctimas sino a su honor, constituyéndose así en actos de violencia simbólica.

Por este valor que se le dio a la capa, como atuendo que representa la pertenencia a un grupo privilegiado de la sociedad, en la Puebla de los Ángeles de fines del siglo XVII y principios del siguiente, los capamientos fueron actos recurrentes que fueron denunciados ante las autoridades y perseguidos por la justicia ordinaria de la época.

Los eventos donde se ponía en riesgo el sentido del honor fueron comunes en la sociedad colonial, el honor mancillado era un elemento del que generalmente surgía la violencia, ¿quién podría dejar pasar una ofensa de este tipo? Siempre tendría que ser subsanada la herida. Si bien las formas de percibir el honor han cambiado, siempre ha existido este sentido; ahora casi no se usa el capote, los hombres pueden usar abrigo pero capote nunca, la capa tenía un valor simbólico especial, seguramente daba un estatus social y tenía un valor, puesto que en algunos casos inclusive se pedía prestada cuando no se tenía, además con cierta regularidad nos encontramos con que eran objetos por los que los rateros tenían cierta predilección.

La importancia simbólica de las capas se vio reflejada en la sociedad novohispana desde el siglo XVI, como un símbolo de poder no sólo para los peninsulares, sino también para los indios caciques como pertenecientes a una clase superior, valor que se vio reflejado en las solicitudes de los caciques del Pueblo de Tecamachalco para que se les autorizara el uso de esta prenda.

Bibliografía

Aendt, Hanna

1970 *Sobre la violencia*, México, Joaquín Mortiz.

Ariès, Philippe y George Duby

1990 *Historia de la vida privada*, Buenos Aires, Taurus.

Baudrillard, Jean

1999 *El sistema de los objetos*, México, Siglo XXI.

Beleña, Eusebio Ventura

1991 *Recopilación Sumaria de todos los autos acordados de la Real Audiencia y Sala del Crimen de esta Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Benjamin, Walter
1998 *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus.
Bourdieu, Pierre
1991 *El sentido práctico*, Madrid, Santillana.
1999 *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.
2000 *La dominación masculina,* Barcelona, Anagrama.
2002 *La distinción, criterio y bases sociales del gusto*, Barcelona, Taurus.
Canetti, Elias
1981 *Masa y poder*, Hamburgo, Muchnik.
Comellas, José Luis
1971 *Historia de España Moderna y Contemporánea*, Madrid, Rialp.
Douglas, Mary y Baron Isherwood
1990 *El mundo de los bienes, una antropología del consumo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo.
Enciclopedia Universal Ilustrada Europea-Americana
1978 Madrid, Espasa Calpe.
Escalante Gonzalbo, Pablo
2006 "Fulgor y muerte de Juan Gerson o las oscilaciones de los pintores de Tecamachalco", en *El proceso creativo*, Memoria del xxvi Coloquio Internacional del Arte, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
Escriche, Joaquín
1851 *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia*, París, Librería de Rosa y Bouret.
Fanon, Franz
1983 *Los condenados de la Tierra*, México, Fondo de Cultura Económica.
Figueroa Ibarra, Carlos
2000 "Violencia y cultura del terror, notas sobre una sociedad violenta", en *Bajo el Volcán*, Revista Semestral de Ciencias Sociales, No. 1, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 67-83.
Fournier, Patricia
1997 "Símbolos de la conquista Hispana: hacia una interpretación de significados de artefactos cerámicos del periodo colonial temprano en la cuenca de México", en M.O. Marion (ed.), *Simbológicas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdes/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, pp. 125-138.
Galinier, Jaques
1990 *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista.

Gibson, Charles
1983 *Los Aztecas bajo el dominio español*, *1519-1810*, México, Siglo xxi.

Harris Marvin
1985 *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, *los enigmas de la cultura*, México, Alianza Editorial.

Hernández Aranda, Judith
1997 "El signo y el símbolo en el material arqueológico", en M.O. Marion (ed.), *Simbológicas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Escuela Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, pp. 139-150.

Iparraguirre, Hilda
1995 "Entrevista a Francois Héritier", en M.O. Marion (coord.), *Antropología Simbólica*, México, Instituto Nacional de Antroplogía e Historia/Escuela Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, pp.13-26.

Le Goff, Jacques
1986 *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, México, Gedisa.

Lipovetsky, Gilles
1991 *El imperio de lo efímero*, Barcelona, Anagrama.

Lipsett-Rivera, Sonya
1998 "De obra y de palabra: Patterns of insults in Mexico, 1750-1856", en *The Americas*, vol. 54, núm. 4, pp. 511-539.

Menéndez y Pidal, Ramón
1973 *Recopilación de leyes de los Reynos en las Indias*, Madrid, Cultura Hispánica.

Moore, Barrington
1996 *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Reguilla Cruz, Rosana
1996 *La construcción simbólica de la ciudad*, Guadalajara, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente/Universidad Iberoamericana.

Ricoeur, Paul
1991 *Finitud y culpabilidad*, Buenos Aires, Taurus.

Rubial García, Antonio (coord.)
2005 *La Ciudad Barroca*. Tomo II de la Serie Historia de la vida Cotidiana en México, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.

Sánchez Durá, Nicolás
1996 "Introducción", en C. Geertz, *Los usos de la diversidad*, México, Paidós, pp. 9-35.

Sánchez Vázquez, Adolfo
1998 *El mundo de la violencia*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México.

Scout, James C.
2000 *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era.
Torquemada, Juan de
1975 *Monarquía Indiana*, México, Porrúa, 3 tomos.
Weber, Max
1977 *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
Wolfgang, Marvin y Franco Ferracuti
1967 *La subcultura de la violencia*, México, Fondo de Cultura Económica.

Archivos

Archivo histórico judicial del Estado de Puebla
Expediente 2469, 14 de diciembre de 1688.
Expediente 3181, 14 de marzo de 1732.
Expediente 2336, 30 de julio de 1673.

Violencia y memoria histórica: Tlatelolco 1968

*Patricia Fournier y Jorge Martínez**

INAH

La lucha del hombre contra el poder, es
la lucha de la memoria contra el olvido.
[Milan Kundera, *Le livre du rire et de l'oubli*]

Memorias y contramemorias

Según una encuesta realizada en 2003, la masacre del 2 de octubre de 1968 en la Plaza de las Tres Culturas es un recuerdo que prevalece entre los mexicanos, pues 53% sabían que hubo tal evento, 49% le adjudicaron al gobierno federal la responsabilidad directa y 80% consideró que se requería esclarecer los hechos, encontrar a los culpables para hacer justicia y terminar con la impunidad, aun cuando 54% creyó improbable que se identificara a los responsables debido a la existencia de grupos poderosos que se oponen a ello, a la incompetencia y a la burocracia [Ordoñez, 2003]; de hecho, desde 2002 en otro sondeo más de 75% de los participantes estaban convencidos de que era culpable de la matanza el entonces Secretario de Gobernación, Luis Echeverría Álvarez, y 77.2% consideró que debía ser juzgado por los muertos de Tlatelolco [Consulta Mitofsky, 2002]. En otra encuesta del 2004, 70% consideró que Echeverría era el culpable de la represión a los movimientos estudiantiles de 1968 y 1971, mientras que 61% afirmó estar enterado de lo que pasó en la Noche de Tlatelolco [Trejo Delarbre, 2004]. Para el 20 de septiembre de 2005, se dieron a conocer los resultados de un sondeo adicional efectuado por el telediario "El Cristal con que se Mira" y 84% de las opiniones le adjudicaron responsabilidades al ejército por la masacre de la Plaza de las Tres Culturas [Europa Press, 2005].

* Agradecemos a Raúl Álvarez Garín y Luis Sosa, por sus asesorías y sugerencias para el desarrollo de esta investigación. A quienes compartieron sus vivencias del 68 con nosotros. A Raquel y *La Nacha*, por tender los puentes. Gracias a ellos y ellas.

Estas opiniones, recuerdos, juicios e interpretaciones de ese trágico evento nos llevan a reflexionar en términos antropológicos e históricos de qué manera deben analizarse el impacto y papel social de la violencia desde el Estado, así como la construcción de la memoria en torno a hechos sangrientos como los ocurridos en 1968 en México. Muchos de los antropólogos que se centran en el estudio de los distintos aspectos sociales de la memoria se basan en planteamientos que emanan de la historia y la psicología, entre otras disciplinas, para definir de qué manera la memoria construida tiene como función crear o afirmar la identidad y unidad entre determinados grupos, o bien para analizar en qué forma las divisiones sociales se expresan y transmiten a través de pugnas sobre los recuerdos, considerando que éstos son objeto de manipulación por parte de ciertas colectividades de acuerdo con sus intereses y necesidades [Ten Dyke, 2002].

La memoria puede concebirse como una representación simbólica del pasado inserta en la acción social, como un conjunto de prácticas y de intervenciones, de manera que para comprender cómo es que la memoria es constitutiva de identidades en la conformación de relaciones sociales se requiere entender sus usos prácticos, cómo es que estructura la percepción, determina políticas y explica determinadas situaciones [Confino y Fritzsche, 2002]. La memoria social es una red de objetivaciones que almacena significados que comparten distintos grupos, objetivaciones que se crean, preservan y difunden principalmente a través de textos, monumentos, símbolos y rituales, con base en los cuales los miembros de las comunidades de sentido rememoran significados compartidos en los que sustentan elementos identitarios [cfr. Halbwachs, 1952; Nora y Ageron, 1997; Yerushalmi, 1982].

Los procesos de clasificación y reconocimiento de la memoria y del olvido dependen de las instituciones, de los intereses de quienes detentan el poder para la organización del pasado a través del cual sustentan su posición hegemónica y los mecanismos de coerción [cfr. Douglas, 1986], sentando las bases para la construcción de narrativas propagandísticas o de evasión de los recuerdos en función del orden social y de las relaciones sociales para, así, integrar historias oficiales manipuladas por el Estado; éstas se construyen en y desde la institucionalidad, de manera que se imponen como pretendidas verdades de lo sucedido, como incuestionables y, asimismo, como memorias oficiales que se instalan como historias para acallar y ocultar tanto hechos como significados [Martín-Baró, 1990].

En palabras de Le Goff, "La memoria ha constituido un hito importante en la lucha por el poder conducida por las fuerzas sociales. Apoderarse de la memoria y del olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades" [Le Goff, 1991:134].

Los grupos sojuzgados generan memorias alternativas, si bien éstas y las hegemónicas, las contramemorias y las memorias, se enfrentan en un espacio de disputa y de combate ideológico entre distintas colectividades, en forma tal que los elementos reales y los míticos llegan a confundirse y acontecimientos, lugares, fechas y personajes se distorsionan mediante conversiones simbólicas. Entre esta multiplicidad de pasados que se conforman discursivamente, quedan relegados los vencidos por un vencedor que se construye en la historia oficial mediante el recurso a la violencia [Aguirre Rojas, 2001, 2003], cuyas formas y expresiones incluyen a la política directa de índole física y dirigida, la estructural como opresión y desigualdad enquistadas, y la simbólica que legitima la inequidad, jerarquías y el poder de clase a través del reconocimiento y desconocimiento, conocimiento y sentimiento, con el consentimiento del dominado [Bourgois, 2004:426].

Ante la negación de las memorias plurales y el despojo que sufren determinados grupos de aquellas remembranzas que los ligan con el pasado propio [cfr. Candau, 2002] sin que necesariamente medie la violencia directa, son necesarias una contrahistoria y una contramemoria histórica, tal como lo concibe Foucault [1992, 2003], es decir, aquéllas de los que han quedado relegados a las sombras y al silencio sin gloria alguna, que reclaman el derecho de que su historia se relate y se recuperen sus recuerdos.

La legitimación del olvido sobre la contramemoria, de la historia oficial sobre la contrahistoria, deriva de la arbitrariedad cultural, de la acción social de imposición generada como resultado de la distinta relación de poder y capacidad jerárquica de selección de significados culturales de diferentes colectividades. La desmemoria se sustenta, además, en acciones sociales derivadas de la desigualdad de fuerzas entre los grupos dentro de una sociedad, que se expresan en las relaciones sociales de poder estructuradas e institucionalizadas al interior de la misma como violencia simbólica; esta clase de violencia se ejerce contra los agentes sociales con su complicidad, es decir con su aceptación de los valores y mandatos de los que los dominan como si fuera algo natural, pues se basa

en las estructuras cognitivas que emanan de las estructuras del mundo, del orden de las cosas que se impone como autoevidente y necesario: el sometimiento, el miedo e incluso el sufrimiento se perciben como componentes de la vida cotidiana a la cual se incorporan, se integran en las instituciones que legitiman el poder, aun cuando siempre surjan en toda sociedad pugnas por subvertir ese orden, contrahistorias, contramemorias. Es precisamente en el marco del Estado como institución donde se concentra la posibilidad de la legítima violencia simbólica a través de la imposición de significados, se garantiza la sumisión generalizada a través de *doxa* de autoridad, de sentidos que reafirman que el ejercicio de la violencia desde el Estado es justo para proteger la soberanía en aras de la seguridad nacional [cfr. Bourdieu, 1991, 1999; Bourdieu y Passeron, 1998; Bourdieu y Wacquant, 2004; Calderón Gutiérrez, 2002].

La violencia represiva desde el poder se presenta, en consecuencia, como una expresión legítima de "la voluntad del pueblo", como una necesidad de que se instauren medidas de defensa para repeler la violencia de quienes se catalogan como enemigos, cuyas transgresiones amenazan la integridad del Estado y de la ciudadanía [Bowman, 2001]. Respecto a México, las dimensiones sociales y culturales de la represión son las que la invisten con poder y significado, lo cual es evidente por el hecho de que el Estado está facultado para manipular la dicotomía de la violencia [Scheper-Hughes y Bourgois, 2004:1-2] según lo estipulado en la legislación del país.

La Noche de Tlatelolco: Olvido, postmemorias y contrahistorias

En el caso que aquí interesa, después de la masacre de Tlatelolco en 1968 y hasta fechas recientes, en las narrativas históricas que se han difundido a manera de verdad incuestionable se han tomado como naturales los valores discursivos impuestos desde la cúpula del poder, además de que a través de las leyes, del derecho, bajo la etiqueta de "justicia" se legitima el dominio del Estado y la impunidad de sus agentes mediante la violencia simbólica [Bourdieu, 2000]. De esta manera se han elaborado discursos en los que se fija un arbitrario cultural que reproduce la versión del Estado-nación que se construye a partir de la estructura jurídica y política donde se ignora aquello que se pretende nunca ocurrió:

> A cada matanza se responde alegando la inexistencia del acontecimiento: ¿dónde están las notas de prensa, dónde las protestas localizadas?

> Sólo consta la eliminación de lo incómodo en los noticieros televisivos. He aquí el apotegma: el que dirige los medios se posesiona del olvido, porque, además, hasta fechas recientes, no hay alternativa concebible a la acción mediática [Monsiváis, 2006].

De tiempo atrás y desde el marco de las ciencias forenses, nos hemos dado a la tarea de tratar de determinar con base en las fuentes históricas disponibles y a partir de la recuperación de testimonios, cuántas personas perdieron la vida en Tlatelolco el 2 de octubre de 1968, así como el número de detenidos extrajudicialmente antes y después de la masacre en relación con el movimiento estudiantil de ese año, quienes fueron objeto de desapariciones forzadas como resultado de la violencia desde el Estado. Asimismo, hemos tratado de definir cuál fue el paradero de los cuerpos y dónde fueron depositados con el objetivo de que, de darse las condiciones sociopolíticas y jurídicas adecuadas, se cuente con elementos para proceder a la excavación de esas tumbas clandestinas. Este tipo de procesos de investigación por equipos interdisciplinarios forenses es una metáfora en la construcción de memoria, además de que la identificación de los restos óseos de las víctimas puede contribuir a la constitución de memorias para restituir la singularidad de cada uno de los individuos desaparecidos [Oberti y Pittaluga, 2004-2005].

En las distintas fases de nuestro estudio ha quedado más que sentado que los relatos históricos tienen límites impuestos por la dicotomía entre los hechos y las narrativas que se derivan de éstos. Los discursos difícilmente pueden reproducir los horrores o las consecuencias personales de los trágicos eventos ocurridos en 1968. Los efectos suelen politizarse por quienes detentan el poder o buscan acceder a éste a partir del legado histórico, de una historia recibida o postmemoria, mediatizada no a través del recuerdo sino por una creación e inversión imaginativa. De ahí que sea clave en esta investigación el concepto de postmemoria, pues refiere a la experiencia de quienes se nutrieron con las narrativas de eventos traumáticos, de manera que se distingue de la memoria vivida en la que hay un nexo personal profundo. Por otra parte, es de relevancia la categoría de memoria común, que impone la ubicación de esos eventos como parte de una cronología, de manera que se haga a un lado el dolor de recordar lo impensable, mientras que la memoria profunda es la base para recordar que esos sucesos pretéritos en realidad no son del pasado, sino que forman parte de la realidad actual [cfr. Lentin, 2004].

Los sucesos que acontecieron tienen más de una interpretación y sin adentrarnos en un enfoque hermenéutico acerca de los discursos que se han venido construyendo en torno al movimiento estudiantil de 1968, sus causas, desarrollo y sus consecuencias, nos centramos no en la memoria social sino tanto en las contramemorias como en las contrahistorias acerca de la Noche de Tlatelolco, aquéllas que fueron acalladas o quedaron ocultas en el contexto general del terrorismo desde el Estado ejercido tanto el 2 de octubre de 1968 como durante los meses previos al evento y los posteriores, mismas que comienzan a difundirse a la luz de nuevas evidencias reivindicatorias; esa clase de terrorismo se caracteriza por garantizar la impunidad previniendo que se realicen investigaciones, pues trueca las pruebas que pudieran existir [Martínez, 2001].

Así, nos centramos en la reconstrucción de las contrahistorias que apenas empiezan a legitimarse y a incorporarse tanto en la historia como en la memoria tanto común como profunda con base en relatos testimoniales de sobrevivientes que hoy se atreven a hablar, de fragmentos dispersos de un complejo rompecabezas acerca de los eventos ocurridos en México en 1968. En consecuencia, hacemos uso de reportes y crónicas que el Estado durante décadas afirmó que no existían, mantuvo como confidenciales o bien descartó en cuanto a su veracidad, fuentes hemerográficas que suelen hacer a un lado los grupos en el poder, acervos documentales que recientemente han sido declasificados en México y Estados Unidos, del informe de la Fiscalía para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado (femospp) que a inicios de 2006 se filtró a los medios [National Security Archive, 2006] para finalmente aparecer discretamente en noviembre del mismo año prácticamente sin cambios [Procuraduría General de la República, 2006].

Para ello es necesario referir al movimiento estudiantil de 1968, mismo que fue la consecuencia histórica de una década de represión gubernamental en las instituciones educativas y entre obreros, en el marco de una política conducente al desmantelamiento paulatino del financiamiento destinado a la educación popular, la disolución de huelgas y la detención extrajudicial de líderes de sindicatos progresistas, que se convirtieron en presos políticos.

La escalada de violencia desde el Estado contra estudiantes catalogados como grupos de agitadores comunistas arrancó el 22 de julio, seguida por múltiples protestas ante la represión así como movilizaciones

y marchas, que fueron sofocadas por la fuerza policial y los granaderos. En este contexto, instalaciones del Instituto Politécnico Nacional y de la Universidad Autónoma de México ubicadas en distintos puntos de la ciudad de México fueron tomadas por la fuerza, lo cual llevó a paros y huelgas, intensificándose la intervención del ejército, granaderos y la policía resultando en muertos, heridos y detenidos [Menéndez Rodríguez, 1968a; Procuraduría General de la República, 2006].

El 30 de julio muchas facultades y preparatorias de la unam efectuaron asambleas concertándose decretar una huelga indefinida, mientras que en el ipn las bases estudiantiles acordaron irse a paro también indefinido y conformar brigadas que buscarían un vínculo con el pueblo [Procuraduría General de la República, 2006]. En la explanada de Rectoría se realizó al día siguiente un mitin en el que se congregaron 20 000 personas, estudiantes, profesores, autoridades de la unam y grupos del ipn, la Escuela Nacional de Agricultura de Chapingo y la Escuela Normal Superior, ante quienes el rector, el ingeniero Javier Barros Sierra, izó la bandera a media asta en señal de duelo por la violación a la autonomía universitaria [Ramírez, 1998a (1969a)].

El 8 de agosto se constituyó el Consejo Nacional de Huelga (cnh), formado por estudiantes y maestros de la unam, el ipn, así como múltiples escuelas y universidades tanto privadas como de gobierno con sede en la capital y en varios estados del país, que en su conjunto interrumpieron sus actividades [Menéndez Rodríguez, 1968a; Ramírez, 1998b (1969b)], convocatoria a la que se sumaron 70 instituciones más que en su mayoría suscribieron un pliego petitorio con los siguientes puntos [Menéndez Rodríguez, 1968b]:

1. Libertad a los presos políticos.
2. Derogación de los artículos del Código Penal Federal en los que se instituía el delito de disolución social, que constituía la base jurídica para que el gobierno aplastara cualquier acto público en el que se congregaran los estudiantes.
3. Desaparición del cuerpo de granaderos.
4. Destitución de los jefes policíacos.
5. Indemnización a los familiares de todos los muertos y heridos desde el inicio del conflicto; y
6. Deslindamiento de responsabilidades de los funcionarios culpables de los hechos sangrientos.

Fueron varias las manifestaciones masivas entre agosto y septiembre,

con múltiples acciones violentas por parte de las autoridades para sofocar el movimiento. A pesar de que el CNH mantuvo su disposición al diálogo, no hubo una respuesta positiva a las demandas que en su mayoría fueron descalificadas por el presidente Gustavo Díaz Ordaz, quien en su cuarto informe de gobierno del 1 de septiembre profirió amenazas de que estaba más que facultado para disponer de todas las fuerzas armadas de la Federación para, así, garantizar la seguridad interior que hacían peligrar grupos catalogados como radicales socialistas y comunistas [Ramírez, 1998a (1969a)]: la presidencia hizo clara su intención de lograr a toda costa la realización de los XIX Juegos Olímpicos en octubre, las irónicamente llamadas "olimpíadas de la paz" (figura 1).

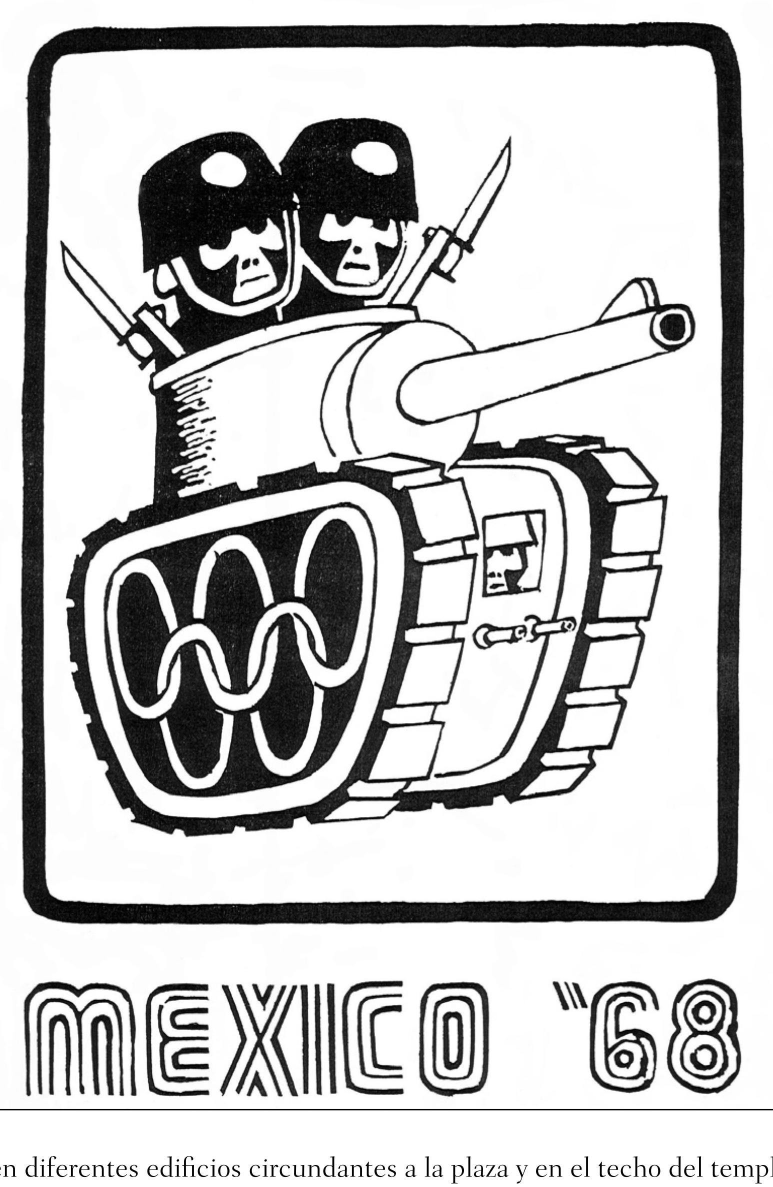
Continuaron las marchas a lo largo de septiembre a la par que se intensificaba la represión, el 18 de septiembre el ejército ocupó CU (donde se mantendría hasta el día 30 de ese mes), las fuerzas castrenses irrumpieron en Chapingo, el Casco de Santo Tomas, la Vocacional 7 y Zacatenco [Procuraduría General de la República, 2006; Ramírez, 1998a (1969a), 1998b (1969b)]. El 27 de septiembre se desarrolla un mitin en Tlatelolco en protesta por la represión y la toma de las instalaciones por el ejército, lugar que el CNH eligió para celebrar otro mitin el 2 de octubre a las 17 horas con la finalidad de efectuar una marcha, que nunca tuvo lugar [Ramírez, 1998a (1969a)].

Para las 17:30 horas de ese día se habían congregado pacíficamente unas 10 000 personas en la Plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco [Gil Olmos, 2001b], multitud formada por toda clase de personas. Nadie imaginaba la causa de que paulatinamente se acercaran tropas, tanquetas y policías, que se apostaban en los principales puntos de acceso y alrededor de la plaza [Montemayor, 1999]; todo parece indicar que la mayoría de los integrantes de estos cuerpos no sabía cuál sería el papel histórico de su participación, más allá de mantener la seguridad pública, "desalojar a los estudiantes de la Plaza de las Tres Culturas empleando la prudencia" [Scherer y Monsiváis, 2002:111] y "repeler las acciones de los grupos subversivos, en el caso de que se presentara una situación con armas de fuego, poniendo especial cuidado en evitar, en lo posible, desgracias de personas inocentes" [Rodríguez y Lomas, 2001].

Hacia las 18:10 horas inició la llamada Operación Galeana con el lanzamiento de bengalas desde un helicóptero, señal para que francotiradores del Estado Mayor y otros grupos paramilitares emplazados

Figura 1

Volante de protesta del movimiento estudiantil de 1968 [colección particular].



en diferentes edificios circundantes a la plaza y en el techo del templo colonial, dispararan indiscriminadamente en contra de los manifestantes y del propio ejército, hiriendo al general que comandaba a los efectivos en tierra cuando con un megáfono portátil exhortaba a los asistentes al

mitin a dispersarse [Álvarez Garín, 2002 (1998); Montemayor, 1999; Procuraduría General de la República, 2006]. Los francotiradores cumplieron con el objetivo de generar desconcierto para desatar una escalada de violencia entre los efectivos del ejército. Los tanques ligeros del Escuadrón Blindado entraron en la plaza vaciando cargas de ametralladora contra el contingente y en dirección al edificio "Chihuahua", donde se encontraban los oradores del CNH; intervinieron además el Batallón de Fusileros Paracaidistas, el Escuadrón Blindado de Reconocimiento y batallones de infantería de Guardias Presidenciales [Montemayor, 1999:48; Procuraduría General de la República, 2006], entre otros. Entre fuegos cruzados, los civiles huyeron despavoridos hacia la iglesia, que se convertiría en paredón, o también trataron de dirigirse hacia la salida lógica, ubicada en el corredor que forman la plaza y el edificio "Chihuahua" [Álvarez Garín, 2002 (1998)], para ser recibidos por soldados que los masacraban con sus bayonetas [Gil Olmos, 2001b:18].

Al mismo tiempo, en el edificio "Chihuahua" los integrantes del Batallón Olimpia [Procuraduría General de la República, 2006], miembros de diferentes cuerpos del ejército bajo el comando de la Guardia Presidencial, vestidos de civiles y que portaban un guante blanco como distintivo, cumplieron sus órdenes: bloquear el edificio, detener a los miembros del CNH, tomar el segundo y tercer piso, y disparar sobre la multitud [Taibo, 1998]. En la planta baja del inmueble acribillaron a los asistentes que buscaban refugio de la balacera, mientras que en la plaza el tiroteo se prolongó por 90 minutos, para después volverse esporádico e intermitente, aunque se intensificó de nuevo hacia las 11 de la noche. Durante horas, el Batallón Olimpia allanó los apartamentos de los edificios donde muchos estudiantes se habían refugiado en las azoteas o encontraron cobijo con algunos vecinos: fueron detenidos, golpeados, forzados a despojarse de sus ropas y calzado hasta quedar en paños menores [Álvarez Garín, 2002 (1998); Gil Olmos, 2001a; González de Alba, 1971; Guevara Niebla, 2004; Procuraduría General de la República, 2006].

Aun continuaba la masacre en Tlatelolco cuando en casi todos los medios informativos se daba a conocer la versión oficial impuesta por el gobierno, con pocas variaciones: el ejército había sido atacado por estudiantes que actuaron como francotiradores, no hubo más alternativa que iniciar el combate ante la provocación [Álvarez Garín, 2002:89] de

quienes se decía eran terroristas y comunistas que pretendían derrocar el gobierno de Díaz Ordaz [Castillo y Ballinas, 2002].

Las fuentes documentales coinciden en que en la madrugada del 3 de octubre los soldados estaban apilando infinidad de cadáveres en la Plaza de las Tres Culturas [Alcántara, 2002b], y bajo las órdenes de un general se procedió a recoger los cuerpos, eliminar en lo posible las evidencias de la matanza y coordinar la limpieza de la plaza donde corrían ríos de sangre [National Security Archive, 2006].

En la 3ª Delegación del Ministerio Público había decenas de cadáveres de jóvenes de 18 a 20 años de edad [Canal Seis de Julio, 2002] y según pudo apreciar el padre de un estudiante, ahí había 121 cuerpos [Procuraduría General de la República, 2006]. La prensa fue obligada a callar y agentes de la Secretaría de Gobernación saquearon los archivos de los diarios para garantizar que desaparecieran las evidencias gráficas y todas las notas recabadas por los reporteros: "se estaban robando la historia" [Almazán, 2002]. Hospitales como el Rubén Leñero, el de Balbuena, Traumatología de la Villa, la Cruz Roja y la Verde, se vieron abarrotados con los heridos entre los cuales, según los reportes oficiales, más de 20 individuos murieron [Procuraduría General de la República, 2006].

Muchos de los jóvenes activistas que sobrevivieron a la matanza en la Plaza de las Tres Culturas fueron perseguidos, hubo innumerables secuestros, cientos quedaron aislados y detenidos sin orden de aprehensión, tras las rejas en instalaciones militares, en particular el Campo número 1 [Procuraduría General de la República, 2006]. Las víctimas fueron objeto de toda clase de atrocidades y torturas, golpes y presiones morales [Fournier y Martínez, 2006], para obligarlos a rendir declaraciones que coincidieran con la historia oficial de los hechos; se fabricaron pruebas en su contra [Álvarez Garín, 2002; Correa, 2001] e incluso se les ejecutó sumariamente.

La cifra de heridos alcanzó 700, el saldo de estudiantes y civiles de todas clases que fueron detenidos llegó a 2000, algunos de los cuales serían puestos en libertad pasadas horas o días, la mayoría saldrían hasta diciembre de 1968, y más de 800 individuos quedarían formalmente en prisión, sin juicio alguno, hasta que Luis Echeverría decretó desde la presidencia una amnistía en 1971 [Taibo, 1998; Zarco, 1998].

La versión del gobierno redondeó a 33 el número de muertos en Tlatelolco, pero fue superada por otras fuentes y testimonios hoy

disponibles, que indican que a resultas de los hechos violentos del 2 de octubre con seguridad murieron 44 personas [Doyle, 2006] aun cuando es altamente probable que en el enfrentamiento se perdieran cerca de 500 vidas humanas [Fournier y Martínez, 2006]. En el saldo definitivo habría además que agregar a un número indeterminado de personas que fueron ejecutadas extrajudicialmente en el Campo Militar número 1 en fechas posteriores, así como hasta a 200 muertos que se reportaron para fines de julio [Ménendez Rodríguez, 1968a]. Con base en la limitada información conocida así como a partir de testimonios que hemos recabado recientemente, todo parece indicar que algunos cuerpos de quienes fueron masacrados se cremaron y otros se sepultaron en el Campo Marte, el Campo Militar Número 1, en el Panteón Civil de Dolores en fosas ocultas por tumbas legalmente registradas así como en las faldas del Nevado de Toluca, además de que hubo cadáveres que se arrojaron al mar [Alcántara, 2002a; Aranda, 2002; Fournier y Martínez, 2006; Ramírez, 1998a: 202 (1969a); Taibo, 1998].

La práctica ausencia de denuncias de la época fue el resultado de que el gobierno y los involucrados en los hechos instauraron una cultura del miedo sin necesidad de recurrir a la violencia política directa y física, al amenazar desde entonces a los testigos, sobrevivientes y allegados de todos aquellos que desaparecieron para garantizar su silencio: "... en los días, semanas, meses y años que sucedieron a la matanza de Tlatelolco era común escuchar las denuncias de los familiares de las víctimas. Muchos... cesaron en la búsqueda de justicia, otros, organizados o no continúan en ella" [Alcántara, 2002a:13]. Además, poco tiempo atrás Poniatowska (2005) recordó las súplicas de los informantes cuyos testimonios recopiló en *La Noche de Tlatelolco* [Poniatowska, 1998] de que no consignara sus nombres, así como el miedo de muchos otros que se negaron a hablar. En efecto, en los relatos de lo ocurrido, las palabras se han ahogado de terror en la garganta o se han dicho en voz baja a lo largo de los años [Rocha, 2003].

Violencia desde el estado y justicia restaurativa

En el marco legal mexicano, la violencia desatada por el gobierno contra la población civil se hizo ver como legítima frente al movimiento estudiantil, que fue declarado ilegítimo con pruebas artificiales [Martínez,

2003]. La respuesta de las fuerzas públicas "del orden" se legitimó y las acciones de los "agitadores" con un supuesto plan subversivo de proyección internacional elaborado en Cuba [Gómez, 1998] quedaron sujetas a sanciones por ser ilícitas, lo cual hoy se ha documentado resultó ser una falacia pues nunca existió tal conjura comunista ni la intención de boicotear los xix Juegos Olímpicos que se celebraron en octubre de 1968 en la capital del país [Procuraduría General de la República, 2006]. De hecho, la misma construcción de una narrativa histórica oficial, el secuestro de la historia, constituyó un acto de violencia simbólica y la reticencia actual que se plasma en relegar a archivos nuevamente los expedientes que han salido a la luz [cfr. Ídem.] corresponde a esa clase de violencia por igual.

En los actos represivos y sanguinarios de gobierno, los recuerdos se seleccionan y controlan para tratar de extirpar lo relacionado con la indignación moral; por ende, se trata de eliminarlos de la memoria profunda y cualquier protesta se etiqueta como subversiva, además de que se manipulan los conteos de desaparecidos y cadáveres hasta volatilizarlos: la amnesia forzada constituye un instrumento coercitivo del Estado [Monsiváis, 2001]. Este proceso selectivo en gran medida toma su cauce a través de la "información destructiva", cuya circulación inutiliza una representación fidedigna de la realidad al ocultar del escrutinio público los actos violentos y los elementos "desagradables"; la eficacia de esta retención de información radica fundamentalmente en la complicidad de distintos grupos sociales que prefieren ni ver, ni oír, ni saber qué pudo haber ocurrido [cfr. Goffman, 1973].

Por otra parte, hay que considerar que la práctica de desapariciones forzadas no sólo en México sino en los países latinoamericanos con regímenes totalitaristas fue consolidada en la década de los 60 y su lógica, si es que la tiene, es que al desaparecer a las víctimas no hay victimarios ni delito. Históricamente se ha determinado que las fuerzas represivas en México recurren a despojar a sus víctimas de documentos que permitan identificar a esas personas, destruyendo sus cuerpos o bien ocultándolos en fosas clandestinas, de manera que las mismas autoridades niegan que los desaparecidos hayan existido [cfr. Hamber y Wilson, 2002].

Ante las ausentaciones forzadas y la carencia de cadáveres de quienes fueron asesinados, los deudos se ven impedidos para realizar rituales fúnebres y disponer de los cuerpos, se crea una incertidumbre ontológica

entre los sobrevivientes, quienes se ven obligados a mantenerse en un duelo continuo, intermitente, inconcluso, interminable al cuestionarse si aquéllos que han desaparecido están o no vivos, si han muerto o no. Tanto los sobrevivientes como los muertos radican en un espacio social simbólicamente liminal, ya que paralelamente son parte de la sociedad y están separados de ésta [Hamber y Wilson, 2002; Kersner *et al*., 1998].

Se requiere considerar que forman parte de la violencia simbólica los efectos psicosociales traumáticos de la impunidad que han gozado los perpetradores directos e indirectos de la violencia real en 1968, que abarcan a la memoria común, la interiorización del saber colectivo, las representaciones de los hechos y el aprendizaje social de éstos como parte de la postmemoria. La impunidad es una situación traumática que se acumula a la que resulta del ejercicio de la violencia política directa derivada del terrorismo desde el Estado con la consecuente pérdida de vidas, a lo que se agrega el hecho de que se frustren los anhelos de justicia y de conocer la verdad acerca del paradero de los desaparecidos [cfr. Bigo, 1994; van der Kolk, 1996; Kersner *et al*., 1998]; las instancias gubernamentales y el marco jurídico mexicano han sancionado la impunidad, sin necesidad de recurrir a ninguna clase de violencia física aunque sí a la institucionalizada que, en este caso, sirve de base para actos de violencia simbólica contra los sobrevivientes y hacia quienes buscan la verdad y la justicia. En consecuencia, la impunidad de los victimarios es un nuevo trauma dado que a través de la violencia social institucionalizada se impide que los actores demandantes reivindiquen la construcción de la historia, con base en la investigación de los hechos: en su lugar desde las estructuras de poder éstos son silenciados y se apuesta al olvido de lo ocurrido en la Noche de Tlatelolco y sus secuelas [cfr. Aguiar, 1996].

Las comisiones de la verdad que se han instituido en naciones donde la violencia desde el Estado o interétnica derivó en masacres, caso por ejemplo de Sudáfrica, Ruanda y Bosnia, proporcionan un marco para el despliegue del discurso y la memoria colectivos, de manera que contribuyen a crear un nuevo espacio público en donde se debate y discute acerca del pasado; así, se generan contextos materiales para que la contramemoria haga frente al olvido y, hasta cierto punto, para que se propicie la restitución de las individualidades de quienes no están para testimoniar lo sufrido. Es en estos foros donde deben definirse los límites aceptables conforme al Estado de derecho y la naturaleza de los eventos,

para determinar qué le sucedió a quién y eventualmente qué acciones deben tomarse contra quienes resulten responsables. En el nivel del sujeto, las expectativas y deseos de las víctimas pueden convergir con las metas de esas comisiones, siempre y cuando se incorporen las narrativas individuales, la memoria vivida y profunda de los sobrevivientes que de continuo ha sido reprimida y se garantice el reconocimiento de que, en efecto, hubo acciones violentas y se cometieron atrocidades [Hamber y Wilson, 2002; Oberti y Pittaluga, 2004-2005].

En esos foros llega a instaurarse la justicia restaurativa como una vía para alcanzar la reconciliación nacional e individual, lo cual puede incidir psicológicamente entre deudos y allegados a través de actos simbólicos, caso del depósito en tumbas de los restos óseos que se encontraban en fosas clandestinas, la erección de monumentos funerarios o conmemorativos, o bien mediante actos materiales, por ejemplo el pago de indemnizaciones a los familiares de las víctimas. Si bien estas formas de reparación pueden abrir espacios para interiorizar la pérdida, dar término al duelo y ritualizar simbólicamente su conclusión, no necesariamente se constituyen en un paliativo para el trauma sufrido entre quienes externaron sus reclamos, más allá de que sus voces antes silenciadas se hagan oír en las audiencias, lo cual en ocasiones puede representar un parte aguas en el proceso de duelo como transición conducente a su conclusión, en aras de alcanzar una mejor convivencia social [Hamber y Wilson, 2002; Segovia Bernabé, 2002].

Dado que el pasado es una dimensión contestataria y la memoria es una arena donde pugnan el individuo y la colectividad o distintos grupos de interés en los que el poder es el factor operativo, en el análisis del trauma debe, a su vez, estudiarse el dinamismo entre la apropiación nacional de la memoria y la resistencia o conformismo individual. Para enfrentar un pasado traumático de violencia, represión y asesinatos, así como la pérdida de quienes fueron victimados, es crítico propiciar terapéuticamente que el individuo procese simbólicamente el significado del ritual, de la reparación o de un proceso de recuperación e institucionalización de la historia de los hechos que los perpetradores negaron que hubieran ocurrido [cfr. Kersner *et al*., 1998; Supple, 2005].

Por otra parte, cabe señalar que una de las arenas de las luchas sociales está constituida por los centros de memoria, los marcadores visibles de la violencia y la represión en el pasado, donde de hecho se

objetiva la memoria a pesar de que las fuerzas en el poder traten de borrar o de transformar los marcadores físicos, como si al modificar los espacios o las funciones de un lugar pudieran desvanecerse éstos de la memoria vivida y la profunda, además de prevenir que se incorporen a la postmemoria. Al respecto, es claro que el Estado trató de borrar de la memoria vivida la masacre de Tlatelolco horas después de desatar la oleada de violencia, ya que el ejército ocupó la Plaza de las Tres Culturas y sus inmediaciones; el clero en el templo de Santiago se negó a oficiar misas por las víctimas, además de que trató de impedir que los allegados a éstas colocaran ofrendas el Día de Muertos del 68 dentro y cerca de la iglesia [Poniatowska, 1998]. Las manifestaciones y marchas que se han venido celebrando año con año el 2 de octubre, han sido vedadas, boicoteadas o violentadas continuamente. No obstante, la construcción de la Estela de Tlatelolco en 1993 (figura 2) a 25 años de los hechos, constituyó un logro de los activistas del 68 [Álvarez Garín, 2002], al igual que la placa que se colocó en el recinto legislativo del Distrito Federal en 1998, dedicada a los mártires del movimiento estudiantil [Zúñiga y Romero, 1998], si bien no han cristalizado todas las iniciativas de decreto propuestas por partidos de izquierda para que en la Cámara de Diputados quede inscrito el mismo homenaje con letras de oro.

Consideraciones finales

La Noche de Tlatelolco se ha recordado, olvidado y reinterpretado a lo largo de las últimas décadas en el marco de diferentes contextos sociales y políticos, aun cuando a juzgar por la amplia proliferación de representaciones asociadas, el 2 de octubre de 1968 ha dejado huellas indelebles en la memoria profunda más allá de la historia recibida individual, de la postmemoria. La misma Plaza de las Tres Culturas, escenario del terrorismo desde el Estado y espacio con una marcada carga simbólica, ha sido una sede propicia de congregación de grupos y organizaciones que luchan en contra de las políticas gubernamentales, caso del Ejército Zapatista para la Liberación Nacional (figura 3). Además, al transpolar del ámbito individual al político el modelo de la historia recibida al igual que el de la vivida, es factible interpretar que el 2 de octubre del 68 se ha utilizado no sólo para construir una clase particular de memoria profunda y múltiples postmemorias, sino además para justificar dinámicas sociopolíticas y partidistas en México.

Figura 2

La *Estela de Tlatelolco*, monumento a los caídos en la Plaza de las Tres Culturas el 2 de octubre de 1968, erigido en el 25 aniversario de la masacre

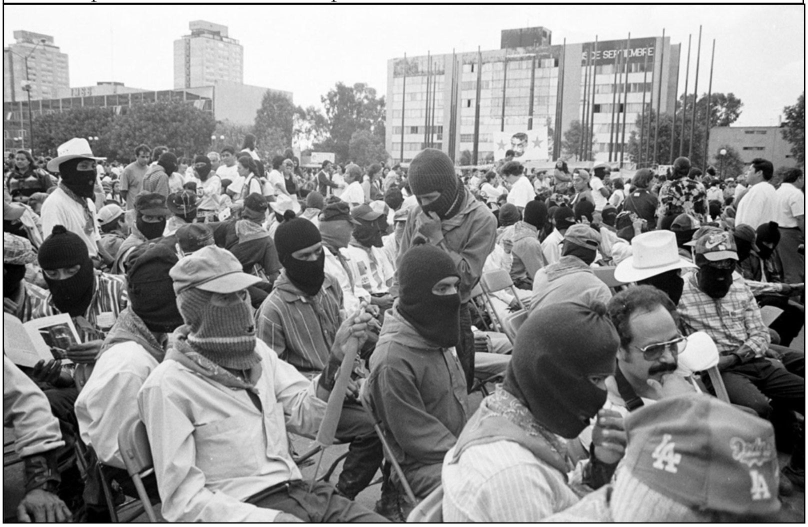


Fotografía: Jorge Martínez.

Es obvio que en la definición de las culturas políticas los “recuerdos históricos comunes” o de la “memoria específica” tienen un papel esencial, además de que el universo de lo simbólico, de la memoria histó-

FIGURA 3

1111 Zapatistas en Tlatelolco, septiembre de 1997.



Cortesía de revista *Rebeldía*.

rica colectiva, es de fundamental importancia para la construcción de comunidades de sentido que detentan el poder o que aspiran a acceder a éste, caso de los partidos políticos en los que, al igual que en cualquier otro grupo, hay diversos depósitos de memoria histórica [Mateos, 1998-2000] como las remembranzas o narrativas míticas asociadas con el movimiento estudiantil de 1968. Además de que la memoria es polisémica, localizada y difusa, estas diversas construcciones son el resultado de que en la memoria social hegemónica la conservación o salvamento de la memoria contrahistórica de los grupos contra los cuales se ejerció una violencia real en 1968 se hizo a un lado, como un mecanismo asociado con la violencia simbólica, contramemorias que hoy se legitiman frente a las narrativas impuestas por un estado opresor [Ho Tai, 2001]; la postmemoria converge, además, en otras luchas sociales reivindicatorias, caso de las protestas y movimientos ante la violencia en Atengo o las vejaciones cometidas por fuerzas castrenses y gubernamentales en Oaxaca en 2006 que fueron el eje de la marcha conmemorativa del 2 de octubre de ese año [cfr. Molina, 2006].

A pesar de que la desaparición forzada de personas en el marco del terrorismo desde el Estado es un crimen contra la humanidad según el

derecho internacional [United Nations, 1951], lo ocurrido en Tlatelolco se mantiene como un gran pendiente con la historia de la nación; aun cuando para muchos la memoria esté viva, el Estado en múltiples ocasiones ha evadido dar respuesta a quienes han exigido el esclarecimiento de los hechos, independientemente de que bajo las leyes internacionales México está obligado no sólo a perseguir a quienes se encuentre responsables de abusos y violaciones, sino además de informar al público, en particular a las víctimas y a los allegados a los desaparecidos respecto a su paradero y qué fue lo que ocurrió, de manera que hasta ahora no se ha dado fin a la impunidad *de facto* que ha prevalecido [Wilkinson, 2003] y difícilmente llegará a instaurarse una justicia restaurativa.

El Estado ha orquestado farsas en distintas administraciones, caso de la Comisión de la Verdad en la era del salinismo, o bien de la femospp en la que si bien el fiscal Carrillo Prieto en cierta medida cumplió su función histórica en el marco del foxismo, muy a su pesar en febrero de 2006 se filtró a los medios el borrador del informe final que estaba conformándose en la Fiscalía [National Security Archive, 2006], cuyos contenidos y calidad incluso en su versión difundida por medios oficiales [Procuraduría General de la República, 2006] quedan aún abiertos al escrutinio y al debate. Es evidente que la credibilidad de las instituciones es cuestionable y es de dudarse que la vía judicial sea la adecuada para esclarecer la historia y castigar a los responsables. A pesar de que el mismo Carrillo consideró que el crimen perpetrado en Tlatelolco no debe repetirse nunca, en gran medida han quedado impunes los asesinatos, torturas y el abuso de autoridad [Castillo García, 2002] y en México continúan las violaciones a los derechos humanos y el ejercicio de la violencia desde el Estado.

No obstante, en algo redundó el informe de la femospp pues, pasada la manipulación a días de la elección presidencial de 2006 en donde parecía que por fin el expresidente Luis Echeverría Álvarez tendría que rendir cuentas ante la justicia para, a los pocos días, quedar exonerado, en noviembre de 2006 se ordenó su reaprehensión por genocidio [Gómez, 2006], si bien en el mejor de los casos y por su edad avanzada así como su precario estado de salud quedará en arresto domiciliario de encontrarse culpable. Ante estos resultados, qué sentido tendrá para quienes han callado durante cuatro décadas presentar, por fin, denuncias del caso 68 y asimismo, con qué fundamento se exigirá que se finquen

responsabilidades por los asesinatos aun cuando se demuestre que se incurrió en el delito de desaparición forzada, mismo que no prescribe a diferencia del de genocidio, pues cabe preguntarse si acaso el Estado presentará con vida a los desaparecidos, o las artimañas judiciales permitirán que de nuevo los victimarios queden libres [cfr. Castillo García, 2002; Aviles, 2001].

De cualquier manera, a través de organizaciones como Eureka, hijos-México (Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio) y del Comité 68 Pro Libertades Democráticas, a.c., se ha apostado a la memoria reivindicatoria, manteniendo una férrea dignidad y mecanismos de resistencia ante la violencia real y simbólica ejercida contra ellos y ellas por el Estado con una voluntad inclaudicable: los crímenes de lesa humanidad no se olvidan. Y como declara Raúl Alvarez Garín, quien fuera de uno de los líderes del Consejo Nacional de Huelga en 1968 y en la actualidad es un activo integrante del Comité 68, el "2 de octubre no se olvida", y es verdad que la historia no se olvida, pero el poder persiste en deformarla hasta volverla irreconocible, y la puede ocultar por mucho tiempo [Álvarez Garín, 2002:21].

Al día de hoy, más que rehacer la historia quizá es preciso hacerla y resarcir los recuerdos que no han tenido cabida en las narrativas hegemónicas, llenar el vacío y la retención de información que se han padecido durante casi cuatro décadas a lo largo de las cuales prevaleció una versión oficial que parecía monolítica e indestructible, una memoria común, misma que hoy puede debatirse con base en nuevas fuentes documentales y testimoniales asequibles [Güemes, 2000] como las que aquí hemos analizado someramente.

El 2 de octubre en absoluto es parte de la historia pues aún no es un recuerdo muerto a través del cual se subrayen las diferencias entre pasado y presente; su memoria está viva, recrea la continuidad entre el entonces y el ahora, por lo que constituye un vínculo a través del cual las distintas memorias conforman un campo contestatario donde se pugna por el sentido del presente a partir del cual se construya el futuro [cfr. Manzi *et al.*, 2004]. Es evidente que hasta que se dio conocer el Informe de la Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado [Procuraduría General de la República, 2006] al igual que algunos reportes de la cia [National Security Archives, 2006] el silencio se había mantenido como cómplice del olvido; ante lo reciente de

la difusión de esos reportes, el recuerdo sigue reducido a menudo a mera repetición, oponiéndose así a que la memoria se constituya en una clara apertura para alcanzar la interpretación del pasado [Oberti y Pittaluga, 2004-2005].

En palabras de Álvarez Garín, "Definitivamente el dos de octubre es un símbolo más que una realidad... un símbolo lejano de algo que pudo haber sido y no fue... aun cuando los cientos de muertos no son un mito" [Ascencio, 1998]. Finalmente se sabe y queda confirmado que bajo las órdenes de Echeverría elementos del Estado Mayor Presidencial al igual que grupos paramilitares intervinieron como francotiradores en Tlatelolco para inducir una respuesta armada por parte del ejército, resultando en la masacre de civiles, además de que se prefabricaron pruebas para justificar la privación de la libertad de participantes en el movimiento del 68, a quienes se persiguió y a muchos se asesinó impunemente [Procuraduría General de la República, 2006].

En definitiva ha llegado el momento de "nunca más olvidar de nuevo" [Rocha, 2003], de escribir en las páginas de los libros de texto de primaria y secundaria al igual que en toda clase de medios, una historia apegada a los hechos y, así, dejar de restarle relevancia al movimiento del 68, emblemático en México de los años de represión ejercida por el Estado: es tiempo que las contrahistorias cristalicen en una historia donde se rememore lo que por fin se sabe que ocurrió y la memoria triunfe sobre el olvido.

Bibliografía

Aguiar, Elina

1996 *Efectos psicosociales de la impunidad. KO'AGA ROÑE'ETA* se.iii, v.3 http://www.derechos.org/koaga/iii/3/aguiar.html. Accesado el 3 de agosto de 2005.

Aguirre Rojas, Carlos

2001 "Walter Benjamin y las lecciones de una historia vista a 'contrapelo'", en *Secuencia*, núm. 52, pp. 181-198.

2003 "De memorias, olvidos y contramemorias: La nueva disputa por la historia de México", en *La Insignia*, México, Diario digital. http://lainsignia.org/2003/mayo/cul_022.htm. Accesado el 21 de agosto de 2005.

Alcántara, Liliana

2002a "Identifican a una víctima", en *El Universal*, 13 de febrero. www.eluniversal.com.mx Accesado el 10 de marzo de 2005.

2002b “Tiene oportunidad el Ejército de rehabilitarse entre las víctimas”, en *El Universal*, 20 de febrero. www.eluniversal.com.mx. Accesado el 24 de mayo de 2005.

Almazán, Alejandro

2002 “Se querían robar la historia”, en *El Universal*, 13 de febrero, www.eluniversal.com.mx. Accesado el 10 de marzo de 2005.

Álvarez Garín, Raúl

2002 [1998] *La estela de Tlatelolco: Una reconstrucción histórica del movimiento estudiantil de* 68, México, Editorial Ítaca.

Aranda, Julio

2002 “El Nevado de Toluca, posible cementerio de víctimas de la represión/ Testimonio del caricaturista Rius”, en *Proceso*, núm. 1316, pp. 14-15.

Ascencio, Esteban

1998 *1968: Más allá del mito*, México, Editorial Milenio.

Aviles, Karina

2001 “A 33 años de la masacre, conmemoran miles la fecha que no deja de doler: 2 de octubre”, en *La Jornada*, 3 de octubre. www.jornada.unam.mx/archivo. Accesado el 27 de marzo de 2005.

Bigo, Didier

1994 “Disparitions, coercition et violence symbolique”, en *Cultures & Conflits*, núm. 13-14, pp. 3-16.

Bourdieu, Pierre

1991 *Language and symbolic power*, Massachussets, Harvard University Press.

1999 *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.

2000 *Cosas dichas*, Barcelona, Editorial Gedisa.

Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron

1998 *La reproducción: Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, México, Fontamara.

Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant

2004 “Symbolic violence”, en N. Scheper-Hughes y P. Bourgois (eds.), *Violence in war and peace: An anthology*, Oxford, Blackwell Publishing, pp. 272-274.

Bourgois, Philippe

2004 “The continuum of violence in war and peace: Post-Cold War lessons from El Salvador”, en N. Scheper-Hughes y P. Bourgois (eds.), *Violence in war and peace: An anthology,* Oxford, Blackwell Publishing, pp. 425-434.

Bowman, Glenn

2001 “Afterword: The Violence in Identity”, en B. Schmidt e I. Schroeder (eds.), *The Anthropology of Violence and Conflict*, Londres, Routledge, pp. 25-46.

Calderón Gutiérrez, Fernando

2002 *La reforma de la política. Deliberación y desarrollo*, Caracas, Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales/Friedrich Ebert Stiftung/Nueva Sociedad.

Canal *Seis de Julio*

2002 *Tlatelolco. Las claves de la masacre*, México, *La Jornada*, Canal *Seis de Julio*, a.c., Demos, Desarrollo de Medios, s.a. de c.v., Video.

Candau, Joël

2002 *Antropología de la memoria*, Argentina, Nueva Visión.

Castillo, Gustavo, Jesús Aranda y Víctor Ballinas

2002 "Los líderes del cnh fueron responsables de las muertes en Tlatelolco: juez Ferrer Mac Gregor", en *La Jornada*, 11 de marzo. www.jornada.unam.mx/archivo. Accesado el 18 de marzo de 2005.

Castillo García, Gustavo

2002 "En cuestión de meses el caso del 2 de octubre se consignará a un juez, afirma Carrillo Prieto", en *La Jornada*, 3 de octubre. www.jornada.unam.mx/archivo. Accesado el 23 de marzo de 2005.

Confino, Alon y Peter Fritzsche

2002 "Introduction: Noises of the Past", en A. Confino y P. Fritzsche (eds.), *The work of memory*, Illinois, University of Illinois Press, pp. 1-19.

Consulta Mitofsky

2002 El movimiento de 68. http://www.consulta.com.mx/interiores/12_mex_por_consulta/mxc_68.html. Accesado el 2 de agosto de 2005.

Correa, Guillermo

2001 "El castigo, en manos de la Suprema Corte", en *Proceso*, núm. 1311, pp. 30-31.

Douglas, Mary

1986 *How Institutions Think*, Nueva York, Syracuse University Press.

Doyle, Kate

2006 "Los muertos de Tlatelolco", en *Proceso*, núm. 1561, pp. 16-18.

Europa Press

2005 "México: La mayoría de los mexicanos reprueba la exoneración del Ejército por la masacre de 1968", en *Agencias*. *periodistadigital.com*. 20 de septiembre. http://www.periodistadigital.com/agencias/object.php?o=178991. Accesado el 2 de enero de 2006.

Foucault, Michael

1992 *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta.

2003 "Society Must Be Defended", en *Lectures at the Collège de France 1975-1976*, Nueva York, Picador.

Fournier, Patricia y Jorge Martínez

2006 "México 1968: Entre las fanfarrias olímpicas, la represión gubernamental y el genocidio", en P. Funari y A. Zarankin (eds.), *Arqueología de la represión y resistencia en América Latina en la era de las dictaduras*

(*décadas de 1960-1980*), Colección "Con-textos Humanos" Universidad Nacional de Catamarca, Colombia, Argentina, Encuentro Grupo Editor, Editorial Brujas, pp. 67-102.

Gil Olmos, José

2001a "Vivieron para contarlo", en *Proceso*, núm. 1311, pp. 8-13.

2001b "La plaza era una ratonera, y el edificio Chihuahua, la trampa", en *Proceso*, núm. 1311, pp. 16-19.

Goffman, Erving

1973 *La mise en scène de la vie quotidienne*, Tomo 1, París, Minuit.

Gómez, Francisco

2006 "Recibe Echeverría 'mortificado' notificación de aprehensión", en *El Universal*, 29 de noviembre. www.eluniversal.com.mx. Accesado el 30 de noviembre de 2006.

Gómez, Pablo

1998 "Preguntas a Echeverría", en *La Jornada*, 8 de febrero. www.jornada.unam.mx/archivo. Accesado el 29 de marzo de 2005.

González de Alba, Luis

1971 *Los días y los años*, México, Era.

Güemes, César

2000 "Carlos Montemayor analiza la matanza del 2 de octubre en Tlatelolco", en *La Jornada*, 12 de abril. www.jornada.unam.mx/archivo. Accesado el 2 de junio de 2005.

Guevara Niebla, Gilberto

2004 *La libertad nunca se olvida. Memoria del 68*, México, Cal y Arena.

Halbwachs, Maurice

1952 *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, Presses Universitaires de France.

Hamber, Brandon y Richard Wilson

2002 "Symbolic closure through memory, reparation and revenge in post-conflict societies", en *Journal of Human Rights*, vol. 1, núm. 1, pp. 35-53.

Ho Tai, Hue-Tam

2001 "Remembered realms: Pierre Nora and French national memory", en *The American Historical Review*, vol. 106, núm. 3, pp. 906-921.

Kersner, Daniel, Diana Kordon, Lucila Edelman y Darío Lagos

1998 "Terrorismo de estado e impunidad: Efectos psicosociales", en *Mantengamos vida la esperanza. 1er. Seminario Reparación psicosocial, dignidad y justicia*, Guatemala, pp. 65-88.

Le Goff, Jacques

1991 *El orden de la memoria*, Barcelona, Paidós.

Lentin, Ronit

2004 "Postmemory, Unsayability and the Return of the Auschwitz Code", en R. Lentin (ed.), *Representing the Shoah for the 21st Century*, Gran Bretaña, Berghahn Books, pp. 1-24.

Manzi, Jorge, Soledad Ruiz, Mariane Krause, Alejandra Meneses, Andrés Haye y Edmundo Kronmüller

2004 "Memoria Colectiva del Golpe de Estado de 1973 en Chile", en *Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology*, vol. 38, núm. 2, pp. 153-169.

Martín-Baró, Ignacio

1990 "Violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador", en I. Martín-Baró (ed.), *Psicología Social de la Guerra: trauma y terapia,* San Salvador, UCA Editores, pp. 66-87.

Martínez, Sanjuana

2001 "Fox, ante un compromiso ineludible: Garzón", en *Proceso*, núm. 1311, pp. 25-31.

Martínez, Fabiola

2003 "A pesar del tiempo, nunca he dejado de imaginarme a Echeverría tras las rejas", en *La Jornada*, 23 de febrero. www.jornada.unam.mx/archivo. Accesado el 3 de febrero de 2005.

Mateos, Abdón

1998-2000 "Historia, memoria, tiempo presente", en *Hispania Nova 1*. Revista de Historia Contemporánea. http://hispanianova.rediris.es/general/articulo/004/art004.htm. Accesado el 7 de junio de 2005.

Menéndez Rodríguez, Mario

1968a "Sobre la Violencia en la Ciudad de México ¡Esta es la Verdad!", en *Por qué?* Revista independiente, Número especial octubre, pp. 8-38.

1968b "Causas de la violencia y la Reacción de Maestros y Estudiantes", Entrevista exclusiva, habla el ingeniero Heberto Castillo, en *Por qué?* Revista independiente, Número especial octubre, pp. 46-63.

Molina, Héctor

2006 "Por el apoyo a la APPO, 2 de octubre sí se olvida", en *El Universal Gráfico*, 3 de octubre. www.eluniversal.com.mx. Accesado el 4 de octubre de 2006.

Monsiváis, Carlos

2001 "Entre el fariseísmo y la indignación moral", en *Proceso*, núm. 1311, pp. 20-23.

2006 "Memoria, olvido, historia", en *El Universal*, 12 de marzo. www.eluniversal.com.mx. Accesado el 4 de octubre de 2006.

Montemayor, Carlos

1999 "Tlatelolco 68: las trampas, las mentiras, las contradicciones", en *Proceso*, núm. 1196, pp. 42-49.

National Security Archives

2006 Informe documental sobre 18 años de "guerra sucia" en México. http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB180/index2.htm. Accesado el 3 de abril de 2006.

Nora, Pierre y Charles-Robert Ageron

1997 *Les Lieux de Mémoire*, Tomo 1, París, Gallimard.

Oberti, Alejandra y Roberto Pittaluga

2004-2005 "Temas para una agenda de debate en torno al pasado reciente", en *Políticas de la Memoria. Anuario de información e investigación del CeDIn-CI* 5, Buenos Aires, pp. 9-14.

Ordoñez, Carlos

2003 "Aún recuerdan masacre en Tlatelolco", en *El Universal*, 2 de octubre. www.eluniversal.com.mx. Accesado el 4 de octubre de 2005.

Poniatowska, Elena

1998 *La noche de Tlatelolco*, México, Ediciones Era.

2005 *1968: Año del movimiento estudiantil*, México, Discurso pronunciado en agosto en el foro organizado por comexus, sre.

Procuraduría General de la República

2006 *Informe Histórico a la Sociedad Mexicana*, México, Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado.

Ramírez, Ramón

1998a [1969a] *El movimiento estudiantil de México (julio/diciembre de 1968)*, Tomo 1, México, Era.

1998b [1969b] *El movimiento estudiantil de México (julio/diciembre de 1968)*, Tomo 2, México, Era.

Rocha, Ricardo

2003 "¿Por qué no se olvida?", en *El Universal*, 6 de octubre. www.eluniversal.com.mx. Accesado el 4 de octubre de 2005.

Rodríguez, Israel y Emilio Lomas

2001 "La matanza de Tlatelolco fue precedida por la orden militar de desalentar a los subversivos", en *La Jornada*, 16 de diciembre. www.jornada.unam.mx/archivo. Accesado el 16 de marzo de 2005.

Romero, Antonio y Gabriela Romero

1998 "Los mártires en letras de oro, en el recinto donde Díaz Ordaz asumió la responsabilidad", en *La Jornada*, 3 de octubre. www.jornada.unam.mx/archivo. Accesado el 20 de marzo de 2005.

Scheper-Hughes, Nancy y Philippe Bourgois

2004 "Introduction: Making sense of violence", en N. Scheper-Hughes y P. Bourgois (eds.), *Violence in war and peace*, Gran Bretaña, Blackwell, pp. 1-31.

Scherer, Julio y Carlos Monsiváis

2002 *Parte de guerra. Tlatelolco 1968. Documentos del general Marcelino García Barragán. Los hechos y la historia*, México, Aguilar.

Segovia Bernabé, José Luis

2002 "Justicia y exclusión social: perspectiva desde las victimas", en *Nómadas* 5, Enero-Junio. http://www.ucm.es/info/nomadas/. Accesado el 10 de enero de 2006.

Supple, Shanon

2005 "Memory Slain: Recovering Cultural Heritage in Post-war Bosnia", en *InterActions:* UCLA *Journal of Education and Information Studies*, vol. 1, núm. 2, pp.1-12.

Taibo II, Paco Ignacio

1998 "2 de octubre: 30 años", en *La Jornada*, 24 de septiembre. www.jornada.unam.mx/archivo. Accesado el 28 de marzo de 2005.

Ten Dyke, Elizabeth A.

2002 "Memory and existence: Implications of the Wende", en A. Confino y P. Fritzsche (eds.), *The work of memory*, Illinois, University of Illinois Press, pp. 154-171.

Trejo Delarbre, Raúl

2004 "Imágenes del 10 de junio", en *La Crónica*, 30 de junio. www.cronica.com.mx. Accesado el 2 de julio de 2004.

United Nations (UN)

1951 *Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide*, 78 U.N.T.S. 277. http://www1.umn.edu/humanrts/instree/x1cppcg.htm Accesado el 8 de mayo de 2005.

van der Kolk, Bessel A.

1996 "Trauma and Memory", en B.A. van der Kolk, A.C. McFarlane y L. Weisaeth (eds.), *Traumatic Stress. The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body, and Society*, Nueva York, The Guilford Press, pp. 279-302.

Wilkinson, Daniel

2003 "Justice in jeopardy: Why Mexico's first real effort to address past abuses risks becoming its latest failure", *Human Rights Watch*, 15, 4, B.

Yerushalmi, Yosef Hayim

1982 *Zakhor, Jewish History and Jewish Memory*, Seattle, University of Washington Press.

Zarco, Salvador

1998 "A reflection on the Tlatelolco massacre of October 2, 1968", en *Mexican Labor News and Analysis*, vol. III, no. 18, part II.

Zúñiga, Juan Antonio y Gabriela Romero

1998 "Los mártires en letras de oro, en el recinto donde Díaz Ordaz asumió la responsabilidad", en *La Jornada*, 3 de octubre. www.jornada.unam.mx/archivo. Accesado el 20 de marzo de 2005.

Cuarta parte

Simbolismo en arqueología



El sistema social simbólico: una propuesta para la investigación arqueológica

Stanislaw Iwaniszewski

ENAH

Introducción

La idea del sistema cultural como la organización de las prácticas sociales en los tiempos-espacios particulares (véase Cruces Villalobos [1997]) establece como viable el proyecto del estudio sistemático de los sistemas simbólicos en las sociedades pretéritas. La investigación convierte la práctica social en el principal objeto del análisis y acepta que sus representaciones se manifiestan en las diversas formas del registro arqueológico. También recalca la importancia del contexto espacio-temporal para la ejecución de dicha práctica.

Antes que nada es necesario identificar y definir el campo analítico de la arqueología simbólica. Aquí propongo que la arqueología simbólica tiene el propósito de estudiar los mecanismos que cada grupo humano establece para que sus miembros asignen los significados a los objetos, medios, estructuras, acciones y conceptos con el fin de producir, reproducir o transformar una relación significativa. Ya que la constitución de la sociedad descansa en los procesos simbólicos de diferentes tipos, su construcción implica la creación de los mecanismos mediante los cuales los miembros de la sociedad pueden identificar los contextos adecuados para poder crear una relación o interacción. Todos aquellos objetos, acciones y conceptos que tienen la capacidad de unir, expresar y representar los valores que los grupos humanos les confieren, con frecuencia llegan a convertirse en hechos simbólicos. Debido a su capacidad de significar y simbolizar funcionan como marcadores sociales que orientan a los individuos a actuar y al mismo momento transmiten las ideas acerca de la cosmovisión y la vida social. Sus significados se manifiestan en los contextos específicos en donde son percibidos y evaluados por los individuos desde su perspectiva de la experiencia social. Tanto los individuos como los grupos sociales enteros participan en el procesamiento

y la circulación de hechos simbólicos: consumen símbolos procesados y producen símbolos nuevos. Pues continuamente se producen las nuevas formas de interacción social que necesitan una mediación simbólica para obtener un sentido, dirección o destinación. Toda esa información es transportada en símbolos y no en signos, porque los símbolos tienen una naturaleza multidimensional. Desde luego los símbolos no se refieren a un significado, sino remiten a un entorno contextual responsable por la producción de los significados. No hay que olvidar que además de su dimensión cognitivo-clasificatoria y simbólica, los mecanismos por medio de los cuales varios grupos sociales otorgan significados a los objetos tienen el carácter social. Las modelos de percibir, clasificar, evaluar y simbolizar actúan en los contextos definidos por el discurso social que los ha producido, son el producto de las estructuras sociales y de los esquemas de representaciones sociales colectivas. Además de la dimensión cognitiva, el símbolo contiene dimensiones estéticas, morales, afectivas, narrativas, etcétera.

Para dar cuenta de esos mecanismos es necesario convertir las amorfas sociedades antiguas en grupos sociales compuestos por los agentes.[1] Eso no quiere decir que las identidades individuales, iguales a las modernas, existieron en un pasado remoto; pero la propuesta de que en el pasado existieron varios tipos de relaciones sociales (de género, edad, estatus, rango, clase, etcétera) quiere decir que debieron existir ciertas prácticas discursivas mediante las cuales se produjeron, representaron, negociaron o transformaron dichas identidades. Por lo tanto es de esperar que las acciones, que ejecutaron los agentes, tuvieran su sentido particular aunque su trama y lógica fueron basadas en los esquemas generadores [Bourdieu, 1991:27-33] de dichas prácticas, conocidas con el nombre del *habitus*. La estrategia de investigación que propongo aplicar al estudio de los sistemas simbólicos del pasado se basa en las opciones teóricas derivadas de la teoría del habitus de Bourdieu.

El habitus y las reglas

Teniendo en cuenta que los sistemas simbólicos sirven para objetivar la intención, el motivo y la racionalidad de los agentes, es necesario señalar su potencial discursivo. Los individuos, aquí denominados como los agentes o actores sociales, son quienes inician y ejecutan la acción.

[1] Los agentes son los individuos quienes actúan sobre su medio de acuerdo con sus intenciones, motivos, racionalizaciones y reflexiones. El término "agencia" se refiere a una acción intencional y significativa.

Los significados de sus acciones no pueden reducirse a las explicaciones racionales que se inclinan por ver en las razones de la acción sus causas (tal como lo hace la arqueología conductual), porque se refieren al orden significativo establecido por una cultura particular. Al desconocer lo que las culturas estudiadas consideran y definen como algo racional y significativo, los arqueólogos tienden a encontrar la explicación racional para cada acción de acuerdo con sus propias definiciones de lo que es racional derivadas de la racionalidad de la sociedad occidental. Al reducir las explicaciones al nivel puramente racional y estableciendo una relación de causa y efecto, se alejan de la intencionalidad de los actores. En consecuencia, se recalca un modo racional de entender la práctica social y se habla de ella como si sólo se tratara de un conjunto de sentidos fijos y universales. Al abstraer el sentido de las relaciones sociales de sus contextos históricos, se pierden de vista las diversas formas de apropiarse de sentidos y mensajes disponibles en los repertorios culturales que los miembros de cada grupo social utilizan para tejer sus interrelaciones. Por su parte, la investigación simbólica tiene el propósito de reconstruir y/o construir la lógica del sistema simbólico social de acuerdo con las normas o reglas de ese sistema evitando cualquier introducción de los sentidos modernos ajenos a ella. En fin, el enfoque simbólico debe asumir una posición *emica*.

Si los agentes ejecutan la acción de acuerdo con ciertos dispositivos de acción es porque existen ciertos modelos o reglas ideales de actuar que permiten reproducirlos. La teoría del *habitus* de Bourdieu [1977, 1991] propone que los agentes no ejecutan mecánicamente las reglas de la acción, sino las adaptan a diferentes contextos. Los agentes utilizan los esquemas generadores de acción frente a las situaciones conocidas e imprevistas y en la medida que resuelven la tensión entre el *habitus* y el contexto concreto de la situación, ejecutan sus acciones [Bourdieu, 1991:91-100, 105]. Los principios generadores que conforman la estructura y la lógica de la práctica corresponden al contexto pasado, por eso se presentan como estructuras ya estructuradas, pero al mismo tiempo actúan como las estructuras estructurantes haciendo posible la ejecución de la práctica en el presente. "Producto de la historia, el *habitus*… asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que… tienden,…a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo" [Bourdieu, 1991:94-95]. A su vez es el "habitus, capaz… de inventar, en presencia de nuevas situaciones, medios nuevos de cumplir las

antiguas funciones" [Bourdieu, 1991:95, nota 4]. Aunque los esquemas generadores (el *habitus*) permiten producir o reproducir un sinnúmero de acciones adaptadas a los contextos variados, no son lo mismo que las reglas o normas. Aquí el concepto mismo de las reglas o normas de conducta despojadas de significados prácticos y específicos (salvo la reconstrucción racional y la explicación causal mencionadas arriba) se vuelve teóricamente estéril. Con frecuencia los investigadores tratan dichas reglas (derivadas del funcionalismo o estructuralismo) como los parámetros de la práctica. Ni los individuos quienes ejecutan sus acciones son los sujetos pasivos quienes actúan obedeciendo las reglas convirtiéndose en autómatas que reaccionan mecánicamente, ni sus acciones están totalmente desprovistas de sus significados particulares convirtiéndose en las meras reproducciones de una conducta legítima. Aquí hablamos de los agentes quienes adaptan las reglas a sus contextos y estrategias particulares convirtiéndolos en prácticas discursivas mediante las cuales producen, reproducen y negocian los significados sociales. En algunos casos, estos individuos pueden llegar a remodelar sus *habitus* en relación con otros modelos culturales transformando sus significados originales o desprendiéndolas de la historia. No obstante, las cosas por sí solas no significan nada y son los grupos humanos que definen y establecen redes de símbolos y de significados que son necesarios para la constitución de toda la sociedad. En el centro del análisis se sitúa entonces el problema de la creación de los significados.

Siguiendo a Bourdieu [1998a] propongo que el significado discursivo de las prácticas sociales se deriva de las posiciones que los agentes sociales ocupan en el campo social. Al establecer una relación inteligible entre la acción y la posición de los agentes, el habitus produce el sentido de acuerdo con las categorías de percepción, apreciación y clasificación que cada sistema cultural establece. El significado de la práctica se deriva de la relación que los agentes establecen entre ellos, de su posición en el campo social, del contexto de la acción ejecutada y, *last but not least*, de los modos que se usan para representarse a sí mismos y para representar su interacción.

La homología estructural entre la práctica y el campo social

La arqueología simbólica debe privilegiar el concepto de la práctica y abandonar la idea de la conducta o del comportamiento humano. La

práctica se refiere a las acciones ejecutadas por los agentes quienes observan y negocian sus percepciones de sí mismos en relación a los demás en el proceso de la adaptación a la situación o al evento concreto. Los agentes, sus roles, sus prácticas y los contextos de la acción adquieren un significado cuando son percibidos, conceptualizados y clasificados. Debo enfatizar el hecho que aquí no sólo se trata de definir los objetos, procesos, eventos, sino también de establecer las relaciones entre ellos. El significado de las cosas aisladas es nulo, sus significados se construyen cuando las cosas son percibidas y clasificadas en relación con otras. Las cosas pueden percibirse y clasificarse como semejantes/diferentes, significantes/insignificantes, continuas/discontinuas, momentáneas/duraderas, etcétera, en un proceso que es contextual y relacional. Las características atribuidas a los objetos, acciones, eventos y procesos funcionan como marcadores de la práctica discursiva. Todo este sistema se produce y reproduce mediante el *habitus*.

Uno de los elementos que afectan la acción es la materialidad del contexto de su ejecución. La materialidad del mundo afecta lo que sucede y constituye el contexto de la práctica. En este aspecto la arqueología simbólica es materialista tal como lo son las demás arqueologías. Pero la investigación no sólo analiza las condiciones materiales de la práctica social, sino también del efecto simbólico que se produce, reproduce y transforma mediante las relaciones entre los agentes. La arqueología simbólica estudia las condiciones sociales de la producción, reproducción y la transformación del sistema lógico de los significados que los agentes emplean para atribuir el sentido a sus prácticas y el significado a sus representaciones.

Si el concepto del *habitus* implica que los agentes pueden actuar de modo diferente en las situaciones idénticas, es porque dota a ellos con una capacitad de evaluar las situaciones. La homogeneización del habitus que se observa en clases o grupos sociales se debe a las semejantes condiciones de su existencia, pero los principios comunes de percepción concepción y acción que cada uno de los agentes interioriza [Bourdieu, 1991:101-104] constituyen sólo la potencialidad de actuar. A final de cuentas, son los agentes quienes estratégicamente actúan después de percibir y evaluar sus contextos, aún en los contextos diarios y rutinarios. Por otro lado, los sistemas sociales no son homogéneos, sino constituyen los mundos sociales llenos de desigualdades en donde cada posición es

específica por su diferencia a las demás [Bourdieu, 1998a]. La teoría del habitus propone que los individuos quienes ejecutan sus acciones están situados o posicionados en el campo/espacio social [Bourdieu y Wacquant, 1995:64]. Allá en donde los agentes establecen una relación significativa, o en donde los objetos entran en una relación de posiciones con los humanos, allá existen los espacios estructurados de relaciones y posiciones, denominados campos.

Además de sus motivos o intenciones, los agentes tienen sus identidades; por lo tanto se reconocen como los sujetos quienes ocupan distintas posiciones diferenciadas respecto a las demás. "La representación que los agentes se hacen de su propia posición y de la posición de los demás en el espacio social es el producto de un sistema de principios de percepción y de apreciación…" [Bourdieu, 1991:234]. En otras palabras, la representación simbólica del campo social depende de cómo se definen los fundamentales principios de diferenciación. Los objetos, eventos, procesos, etcétera se perciben como significativos si pueden clasificarse como diferentes, desemejantes u opuestos en comparación a otros. Por lo tanto, los principios de diferenciación adquieren importancia cuando se pueden establecer relaciones y contextos entre los objetos, hechos, acciones, etcétera. Se puede decir que los principios de diferenciación dependen de un procedimiento contextual y relacional.

Los principios de distinción constituyen la base a partir de la que se crean "los signos distintivos… que producen las diferencias significativas en los diferentes subespacios simbólicos" [Bourdieu, 1998b:40]. Ya que el espacio social es el espacio de posiciones definidas en términos de diferencias respecto a otras posiciones hechas mediante la práctica (*estructura estructurante*), los principios de distinción son los mismos que emplea el habitus.

Espacio social: el generador y el resultado de la práctica

Ya que el mundo material contiene las formas o estructuras que participan en la práctica social, éstas se encuentran investidas con significados particulares. Igual que la práctica, también los elementos del mundo material que participan en la práctica tienen el carácter discursivo. Los espacios sociales de prácticas discursivas equivalen a la noción de los "campos de discurso" de Barrett [1987-8:11] o al concepto del "lugar"

de Augé [1996]. En la concepción de Augé el lugar representa el espacio o campo social y es a la vez una construcción concreta/material y simbólica/imaginaria. Como tales, los lugares se caracterizan por su propia estructura: historia, identidad y relación [Augé, 1996:58-61] y estos se manifiestan en su disposición material. Los recursos materiales constitutivos del lugar funcionan para orientar a los agentes, crear las condiciones para sus relaciones y legitimar sus prácticas. La homología que existe entre el sistema de disposiciones que constituye el habitus y el espacio social se manifiesta en la estructuración, material y simbólica, de los lugares. De acuerdo con la teoría de Bourdieu los recursos materiales empleados para conformar el lugar son los productos del habitus (estructuras estructuradas) y actúan haciendo posible su legítima reproducción (estructuras estructurantes), por lo tanto su estructura se apoya en los mismos principios generadores que producen el habitus.

La sociedad produce el espacio social apropiándose de los rasgos físicos del entorno natural en un largo proceso de habitar; el espacio y la práctica social aseguran su continuidad y al cierto grado también su cohesión grupal. Los dispositivos del habitus, la estructura del campo social y la estructuración de los recursos materiales que constituyen lugares se basan en los mismos esquemas de percepción: "nuestra percepción y nuestra práctica, especialmente nuestra percepción del mundo social, están guiadas por taxonomías prácticas, las oposiciones entre lo alto y lo bajo, lo masculino …y lo femenino, etcétera, y las clasificaciones que producen estas taxonomías deben su virtud al hecho de que son prácticas" [Bourdieu, 1996:79]. Los rasgos particulares del espacio vivido llegan a representar tanto las posiciones (sociales) de los agentes como sus relaciones y se convierten en un sistema de signos y símbolos que ordenan el mundo social por un lado y guían y orientan a los agentes por el otro. El conocimiento práctico del mundo corresponde a la imagen del mundo social que cada uno de los agentes llega a interiorizar y se organiza en torno a la lógica de diferencia basada en los principios simples creados a partir de las oposiciones mencionadas por Bourdieu: caliente/frío, día/noche, adentro/afuera, etc. Una vez que los agentes han interiorizado estos principios, pueden actuar incluso en las situaciones imprevistas.

Para Bourdieu el espacio vivido es homólogamente igual al espacio percibido y representado. Los principios de división basados en el sistema

de oposiciones significativas [Bourdieu, 1991:121-124] constituyen el fundamento de las divisiones sociales y de las estructuras materiales que orientan y guían a los agentes en los lugares. El sentido de la práctica o de un recurso material que la representa se deduce de la posición que ocupa en relación a otras en el espacio/campo social. El sentido de la práctica es más bien relacional que topológico, es decir, no la ubicación concreta en el espacio, sino su posicionamiento frente a los demás establecen el significado. El significado del espacio interior de una casa kabil se establece al oponerlo (al diferenciarlo) a la estructuración del espacio común, público [Bourdieu, 1977:87-95; 1991:419-437]. Se establece el significado de las prácticas cotidianas durante la estación seca contrastándolas con las prácticas de la estación húmeda [Bourdieu, 1977:96-109; 1991:368-407], etcétera.

Al asignar ciertas prácticas a lugares específicos, el espacio físico, el espacio habitado por el hombre, su vivienda y su aldea se convierten en las representaciones y en los dispositivos que articulan el principio de diferencia [Bourdieu, 1991:130]. El pensamiento cognitivo del hombre se basa en los esquemas de percepción estructurados de acuerdo con los principios de división. Esos principios funcionan al margen de su conciencia y discurso y "objetivamente" se manifiestan en los espacios sociales y lugares. Los agentes quienes comparten esos mismos principios de división producen mundos sociales comunes y separados de los demás. Todos aquellos agentes quienes interiorizan los mismos conjuntos de esquemas de de percepción, emplean los mismos principios de división "para clasificar y calificar a las personas u objetos en los campos diferentes de la práctica" [Bourdieu, 1998a:479]: quienes conocen esos principios de diferencia, saben cómo pensar y actuar en el mundo. Al homologar las diferencias en los espacios: corporal, social y cósmico se unifican los conocimientos prácticos de percepción, clasificación y acción. Los mismos principios generadores se conceptualizan como *doxa*[2] [véanse Bourdieu, 1977:164-171, 1991:48-49, 113-117]. La presencia de estos principios taxonómicos se da por sentado; simplemente se emplean para informar y guiar a los agentes a actuar y para representar lo que es legítimo. Dichos presupuestos dan la forma al mundo social y a los mecanismos de su percepción (dan sentido a las percepciones

[2] Los sistemas de presupuestos incuestionables acerca el mundo.

y estructuran el pensamiento cognitivo). Los símbolos que representan la lógica de estos esquemas, actúan como símbolos *para*: "suministran información en cuyos términos pueden estructurarse otros procesos" [Geertz, 1997:92]. Queda claro que a pesar de ser dóxicos, los símbolos *para* son de origen social y por lo tanto no pueden percibirse como universales. Es decir, la idea de producir los esquemas clasificadores basados en oposiciones es un fenómeno universal en las sociedades humanas, pero estos esquemas sólo tienen sentido en relación con un discurso particular que es culturalmente y socialmente específico. Decir que los hechos simbólicos tienen una base social que los ha originado significa que fueron generados, conceptualizados y elaborados en contextos bien definidos. En muchas ocasiones estos contextos son los campos de la práctica, de las relaciones de poder y de dominio.

Sistema simbólico social

Lo que intento sostener es que las representaciones simbólicas de esquemas de división, que estructuralmente equivalen a los esquemas de percepción y apreciación, son de origen social y sirven para objetivar la realidad social. Aunque de origen histórico y social, se presentan como estructuras que construyen y objetivan la realidad percibida. Cabe recalcar que los estudios de la arqueología cognitiva tienen el objetivo de reconstruir esas estructuras clasificadoras sin embargo, sin intentar analizar su génesis. La perspectiva cognitiva evoca más bien la construcción teórica del mundo social, pero, como ya lo señaló Barrett [2001], los agentes sociales no son omniscientes, ni los especialistas teóricos de sus sociedades tal como lo son los antropólogos, por lo tanto sus acciones no son mecánicas, sino negociables con el sistema de esquemas y adaptables a los contextos. Por otro lado, aunque los principios de distinción son conocidos por la mayoría de los agentes, los contextos de la aplicación de ellos no son muy precisos. El conocimiento de todos los principios de distinción se encuentra "repartido" entre los agentes sociales en forma igualitaria. Los sistemas culturales pueden verse como los flujos de los eventos, estructuras y conceptos que continuamente se están produciendo y reproduciendo; por lo tanto raramente pueden verse como conjuntos homogéneos y/o aislados de representaciones colectivas compartidas.

La arqueología cognitiva tiende a utilizar el modelo de un sujeto solitario que no sólo es capaz de (re)conocerse a sí mismo y de actuar socialmente, sino también de generar una visión que le permite conocer,

interpretar, dominar y controlar el mundo y que además sabe identificar propiamente el contexto para realizar sus objetivos de acuerdo con las reglas y normas sociales preestablecidas. La arqueología simbólica debe usar el modelo de la práctica común, en la cual los agentes tratan de llevar a cabo sus planes de acción individuales en condiciones de común acuerdo. Este enfoque permite reconocer la existencia de diferentes puntos de vista.

Lo que quiero recalcar en este lugar es el carácter discursivo de las estructuras estructurantes y relaciones sociales; los significados atados a ellas se producen, reproducen o transforman dependiendo de la habilidad, de los motivos e intenciones de los agentes. En consecuencia, las relaciones se vuelven significativas cuando se perciben como tales, o más bien, cuando los principios de distinción se perciben y aprecian como significativos por los agentes quienes actúan en contextos específicos. Las representaciones simbólicas de los esquemas taxonómicos —los símbolos *para* de Geertz— tienen el carácter discursivo. Aunque los significados de los símbolos *para* se dan por sentado, son los agentes quienes después de percibir y apreciar el contexto en que actúan "activan" sus significados.

De lo anterior resulta que las representaciones del mundo social (los símbolos *de* en la terminología de Geertz [1997:91-93]) también están estructuradas según los mismos principios y objetivan la realidad percibida en términos de los principios de distinción.

Naturalmente la mediación simbólica se realiza en el ámbito de lo imaginario: para apropiarse de la dimensión material del mundo es necesario apropiarse de los mecanismos simbólicos necesitados para traducir e interpretarla, obteniendo así un sentido, cognitivo y existencial, ético y moral, para la existencia humana. Cuanto surge la cuestión del sentido, aparece claramente la función mediadora del símbolo. "A través de la distribución de las propiedades, el mundo social se presenta, objetivamente, como un sistema simbólico que está organizado según la lógica de la diferencia, de la distancia diferencial. El espacio social tiende a funcionar como un espacio simbólico" [Bourdieu, 1996:136]. Esta distribución de recursos simbólicos corresponde a la distribución de los agentes y grupos sociales porque son los agentes y los grupos de gentes los que se definen por sus posiciones relativas en el espacio social: "los agentes, los grupos o las instituciones que en él [= espacio social,

S.I.] se encuentran colocados tienen tantas más propiedades en común cuando más próximos estén en este espacio; tanto menos cuanto más alejados" [Bourdieu, 1988:130]. Por lo tanto, los agentes quienes comparten el mismo espacio social, comparten la misma visión del mundo. Las categorías de la percepción, interpretación y representación social son el producto de la incorporación de la visión del mundo compartida, la producción de la visión del mundo común es posible porque los agentes interiorizan las estrategias cognitivas que producen el sentido de todos los objetos, eventos y procesos en el mundo social. Una vez asimilados adquieren una modalidad dóxica. La arqueología simbólica debe estudiar la manera en que el mundo es construido por los agentes quienes son construidos por ese mundo. Dicha arqueología debe analizar el proceso mediante el cual los agentes llegan a constituirse como los individuos que (con)tienen una serie se rasgos que los diferencian de los demás, que los adscriben a las entidades delimitadas socialmente y simbólicamente. Debe reflexionar sobre los hechos simbólicos que tienen la función de orientar las prácticas sociales, construir las estructuras (y categorías) sociales y condensar las visiones del mundo colectivas. Queda obvio que posición axiológica niega la posibilidad de analizar ese mundo social desde un punto de vista exterior, de un observador privilegiado.

El papel del tiempo y del espacio

Ahora bien, los agentes siendo seres corpóreos ejecutan sus acciones a través de los tiempos-espacios determinados [Giddens, 1995:143-149]. Las acciones que ejecutan los agentes se sitúan tanto en el tiempo como en el espacio, por lo tanto la espacialidad y la temporalidad son los elementos constitutivos de dichas acciones. Se puede decir que los agentes integran rasgos espaciales y temporales de su práctica en un proceso de la constitución de sentido. El tiempo y el espacio forman a la vez categorías existenciales y simbólicas [Simonsen, 1996:505-506] y mediante ellas los agentes establecen su relación con el mundo social. Dicho de otro modo, ambas categorías funcionan como los mecanismos o dispositivos sociales que orientan a los agentes y organizan sus acciones.

En el contexto de la práctica arqueológica tradicional las actividades sociales se estudian dentro de ambientes espaciales y temporales. El tiempo se toma en cuenta sólo cuando se trata del cambio social y cultural y el espacio —cuando se estudia la estructura y la complejidad

sociales. Como se ha dicho, en contra de esto, Giddens [1995] propone que el tiempo-espacio no es un contenedor en cuyo interior se realizan relaciones sociales, sino que expresa la naturaleza misma de esas relaciones. Las relaciones espaciotemporales se convierten en elementos constitutivos de la práctica social. El espacio consiste en los lugares —asentamientos físicos de las prácticas. El tiempo se compone de los ciclos —organizaciones temporales de las actividades. Ambos, el espacio y el tiempo, producen y reproducen los lugares y ciclos específicos para ejecutar acciones. La dimensión espacio-temporal implica que la práctica social siempre se sitúa en un "aquí" y un "ahora".

En las sociedades antiguas las representaciones del tiempo y espacio eran inseparables de las acciones, recibieron su estructura por medio de las acciones ejecutadas por los agentes durante el proceso de vivir-en-el-mundo. Los conceptos del tiempo y espacio no se derivaron de un modo directo del entorno físico de modo puramente perceptivo como lo hacen hoy en día las ciencias o la filosofía, sino se construyeron como tales porque fueron asociados con ciertas prácticas determinadas. El tiempo se concibe como una secuencia de acontecimientos cualitativamente distintos y el espacio recibe la forma del paisaje. Tanto las secuencias temporales como los paisajes consisten en rasgos (ciclos, lugares) que mantienen una relación fija con los demás. En consecuencia se vuelve imposible separar las representaciones temporales y espaciales de la práctica y no extraña que el tiempo y el espacio estén estructurados siguiendo los mismos principios de distinción que las acciones ejecutadas.

Conclusiones

Al asumir que las acciones ejecutadas por los agentes tuvieron para ellos un sentido particular, en el centro del análisis se sitúa el carácter discursivo de sus prácticas. Para que los agentes establezcan una relación significativa, tienen que percibirse y apreciarse en el espacio social estructurado según los principios de distinción. Según Bourdieu la visión que los agentes producen de ese espacio depende de la posición que ocupan, tanto objetivamente, como subjetivamente. Las prácticas y el espacio social están estructurados según los mismos principios de distinción, por lo tanto es deseable iniciar la investigación con algún método estructural y/o etnometodológico. Sin embargo, el esquema teórico obtenido por esa investigación tiene que estar puesto en la práctica

para percibir las estrategias que se utilizan para ejecutar las prácticas semejantes y para identificar la posición que los agentes respectivos ocupen en ese espacio. Ya que los agentes quienes perciben y aprecian los contextos de su práctica pueden "activar" o no los símbolos, pueden apropiarse de ellos o tergiversar sus significados, los símbolos no significan por sí mismos, sino se entienden por su relación con la práctica. Sin los agentes quienes perciben los símbolos como significantes, los símbolos mismos carecen de significados. Los agentes tienen que convertirse en cómplices de los símbolos, es decir, tienen que compartir la misma lógica simbólica o los mismos principios generadores de significados con los símbolos construidos. Al percibirlos como significativos, los agentes afirman la presencia del sistema simbólico particular. Al final de cuentas, el significado de los símbolos se deriva de las relaciones discursivas que producen los agentes.

Por lo tanto, no es posible seguir tratando las formas simbólicas como formas universales, omnipresentes y trascendentales; al contrario, hay que verlas como formas sociales (tal como lo son el tiempo y el espacio sociales) que son arbitrarias y socialmente determinadas. Ya que los símbolos hacen posible el consenso sobre el sentido del mundo, los símbolos compartidos promueven la integración social. Desde esta perspectiva se nota su doble carácter: por un lado posibilita la construcción del modelo del mundo que se basa en los saberes compartidos intersubjetivamente, y por el otro, la misma visión del mundo otorga el sentido, dirección o destino a la existencia individual.

Creo que esta contribución puede iluminar el mecanismo en que puede llevarse a cabo el estudio del simbolismo de las sociedades pretéritas. Los objetos materiales estudiados por los arqueólogos pueden proporcionar identificaciones singulares que permiten interpretar sus significados, pero su potencial simbólico se revela por su asociación con los agentes quienes percibieron y apreciaron sus contextos para actuar en un pasado remoto.

Bibliografía

Augé, Marc

1996 *Los "no lugares", Espacios del anonimato*, Gedisa, Barcelona,

Barrett, John C.

1987-8 "Fields of discourse: reconstituting a social archaeology", en *Critique of Anthropology*, vol. 7, núm. 3, pp. 5-16.

2001 "Agency, the Duality of Structure, and the Problem of the Archaeological Record", en I. Hodder (ed.), *Archaeological Theory Today, Cambridge*, Polity Press, pp. 141-164.

Bourdieu, Pierre

1977 *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.

1991 *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

1996 *Cosas Dichas*, Barcelona, Gedisa.

1998a *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.

1998b *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo xxi.

Bourdieu, Pierre y Loïc J.D. Wacquant

1995 *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.

Cruces Villalobos, Francisco

1997 "Desbordamientos. Cronotopías en la localidad tardomoderna", en *Política y Sociedad*, núm. 25, pp. 45-58.

Geertz, Clifford

1997 "La religión como sistema cultural", en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, pp. 87-117.

Giddens, Anthony

1995 *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu.

Simonsen, Kirsten

1996 What kind of space in what kind of social theory?, en *Progress in Human Geography* vol. 20, núm. 4, pp. 494-512.

Identidades múltiples en sociedades complejas tempranas: género, elite y especialización artesanal

Walburga Wiesheu

ENAH-INAH

¿Cómo se convierten los símbolos en
un componente esencial de tecnologías
prehistóricas, si no es través de agentes
que fabricaron, usaron y otorgaron significado
y valor a los productos de su labor?
[Marcia-Anne Dobres, 1995:26]

Qué persona realiza qué tarea puede
ser un asunto de talento, entrenamiento,
y conveniencia, y ello muchas veces
es construido por consideraciones de género.
[Sarah Milledge Nelson, 1997:111]

En las sociedades complejas como son las jefaturas, y ante todo en las entidades estatales y urbanas que se conforman en las civilizaciones antiguas, son varias las identidades individuales y colectivas que se entrecruzan, como pueden ser las referidas al género, edad, etnia, facciones, ocupación o la pertenencia a determinados segmentos sociales. Este trabajo se centra en particular en el análisis de la categoría de género en relación con diversos patrones de la especialización artesanal, misma que se ha considerado como un aspecto fundamental en el desarrollo de las sociedades complejas, es decir aquellas en que existe una jerarquía social como un rasgo institucional permanente. Ello puesto que la especialización implica una importante diferenciación económica al existir individuos que producen bienes para otros sectores sociales que los consumen, de manera que los primeros dependen para su subsistencia, al menos parcialmente, de estos últimos, todo lo cual genera una intrincada interdependencia entre los miembros de una entidad política cada vez más heterogénea en su constitución socioeconómica. A través de

los lazos diversos que éstos establecen en un contexto de una compleja interacción, sus distintos actores sociales construyen identidades que llegan a traslaparse.

En efecto, y según afirma Brumfiel [1992], en las sociedades humanas, el acceso al trabajo y los recursos (y podríamos agregar aquí, también su distribución), se encuentra definido por las categorías sociales. Para entender el cambio social es importante analizar las redefiniciones de tales categorías a través de las negociaciones que se producen entre los diversos actores, conforme la sociedad se está complejizando y se constituyen multifacéticas identidades.

La identidad está relacionada con el mecanismo por el cual cada grupo humano contempla la realidad y la interpreta, es decir le da un sentido de orientación en el mundo a través de una selección de los fenómenos contemplados. Es resultado de una construcción social y cultural que se configura en el proceso de interacción con otros seres humanos dadas una concretas condiciones materiales y el control que tengamos de éstas según el desarrollo de la complejidad social. En los términos establecidos dentro del marco de la Antropología de la Identidad, que tiene una amplia influencia del enfoque estructuralista,[1] la identidad a la vez que conforma una estructura básica de la percepción de la realidad, implica una negociación de la misma que lleva a la activación de una determinada forma de estar en el mundo que haga posible la supervivencia efectiva de los seres humanos [Hernando, 2002]. En este sentido, la identidad constituye un modo de insertarse en el mundo y de construir una idea sobre quién es uno y los otros. Como un proceso de ser o llegar a ser, puede ser definido como el "establecimiento sistemático y la significación entre individuos y colectividades, de relaciones de similaridad o diferencia" [Jenkins, 1996:4; *apud* Hernando, 2002:50]. Está constituida por el "...conjunto de mecanismos conscientes e inconscientes que cada persona internaliza, son las formas específicas de pensar, sentir y actuar, que definen los roles que se desempeñan a lo largo de la vida [...] desde el género, la clase o la religión; hasta un simple elemento corporal como el color de la piel, pueden ser elementos que organizan la identidad de las personas" [Falcó Martí, 2003:85-86].

[1] Para Hernando [2002], la arqueología de la identidad tiene como objetivo averiguar el modo en que los grupos del pasado se concebían a sí mismos y su posición en el mundo.

Según Almudena Hernando [2002], la percepción de la realidad que tenemos los seres humanos depende del modo de representación a través de la ordenación de la misma de acuerdo con los parámetros del tiempo y del espacio. Esto daría lugar a determinadas relaciones estructurales que la misma autora agrupa en dos polos extremos. Por un lado, en sociedades sencillas tendríamos la metonimia como modo de representación de la realidad, en donde la identidad es relacional, existe una resistencia al cambio y el espacio constituye el eje de ordenación de la realidad. En este tipo de sociedades sin diferenciación entre distintas esferas y una reducida variación en actividades y roles, las relaciones entre sus miembros son bastante uniformes y poco variantes, ya que existe una escasa diferenciación entre comportamientos y posiciones al interior de la sociedad, por lo que la identificación de un individuo con el resto del grupo resulta relativamente fácil.[2]

En cambio, en sociedades complejas, la realidad es representada metafóricamente; aquí predomina la identidad individual y se da una valoración positiva del cambio, a la vez que el tiempo constituye el eje prioritario de ordenación de la misma. En tales sociedades en que se separan sus miembros en diversas posiciones políticas, económicas y sociales, se desarrollan identidades basadas en diferencias entre los individuos. Explica Hernando [*Ibídem.*:56] al respecto que: "...sólo cuando la división de las funciones y la especialización del trabajo es elevada, la individualidad comienza a constituir el modo de autopercepción humana, y los fenómenos de la naturaleza no humana se comienzan a representar conforme a lógicas de comportamientos no humanas. Para dar cuenta de estas lógicas habrá que desarrollar símbolos o conceptos nuevos, sistemas abstractos de representación; es decir, un modelo metafórico de representación".

Ello implica que en la metonimia los símbolos o signos utilizados para representar la realidad forman parte de ésta, como es el caso del mito, mientras que en la metáfora, la realidad y el signo que la representan son cosas diferentes, lo que se plasma en el desarrollo de sistemas de escritura y esquemas científicos junto con una mayor sofisticación tecno-

[2] Tal como afirma la autora: "Hablar de menor complejidad socioeconómica es hablar de menor división de funciones y especialización del trabajo dentro del grupo social y, por tanto, de menor capacidad de control material por un lado, y de menor diferencia de comportamientos y posiciones sociales dentro del grupo, por otro" [Hernando, 2002:205].

lógica, en el contexto de una sociedad en que se genera una interacción compleja a través de la diferenciación de roles sociales y ocupacionales al interior de la división del trabajo, mediante la cual se establecen intrincadas relaciones de dependencia que se rigen según funciones especializadas dentro de esferas separadas. Es así cómo se configuran amplias diferencias entre los miembros de una sociedad heterogénea compuesta de diferentes sectores interrelacionados a través de complejos lazos interindividuales entre distintas categorías de la identidad, mismas que se entrecruzan. En términos más específicos, cuando escapa de adscripciones básicas, la identidad puede revestir una gama muy variada de combinación de variables. A la par de un mayor control material de la realidad, los seres humanos nos alejamos de la comunidad de afectos y se establecen significativas diferencias psíquicas en la modelación de las conciencias individuales [*Ibídem.*].

Como corolario, existe para Hernando una relación estructural fundamental entre la complejidad socioeconómica; el aumento de la división de las funciones en una sociedad; la especialización del trabajo; el desarrollo de la individualidad; el control material de la naturaleza así como la objetivación de los fenómenos de la naturaleza y el uso de modelos metafóricos o científicos. Dichos desarrollos van aparejados de un aumento de la percepción lineal del tiempo y de la sensación de que se llega a dominar la realidad (ver tabla 1).

Junto con la edad como categoría social importante, el género establece una distinción básica entre los miembros de una sociedad. La identidad de género influye en gran medida en la forma como operan los seres humanos en tanto actores individuales y al interior de determinados procesos históricos, a lo largo de los cuales las relaciones de género son renegociadas, lo que también se expresa en sus efectos materiales que reflejan su constitución política, social y simbólica [Sorenson, 2000]. En este sentido, y siguiendo la definición de Costin [1996], el género se refiere a un comportamiento aprendido y de símbolos comunicados culturalmente que "materializan un conjunto de creencias sobre la masculinidad y la feminidad, principalmente referidas a que hombres y mujeres son diferentes y que tienen diferentes roles y responsabilidades en la reproducción y el mantenimiento social". Implica por tanto una serie de valores mediante los cuales se asignan nociones o significados culturales específicos a lo masculino y lo femenino [Sorenson, 2000].

Tabla 1

Los dos polos de las formas estructurales de identidad de los grupos humanos

Reducida división de funciones y especialización del trabajo	**Complejidad socioeconómica** (elevada división de funciones y especialización del trabajo)
Ausencia de conocimientos de las diámicas propias de funcionamiento de la Naturaleza no humana	**Confianza en la separación entre "yo" y los demás: la naturaleza no humana se considera regida por sus propias dinámicas**
Escaso control material de las circunstancias de vida	**Control material** de las circunstancias de vida
Metonimia como modo de representación de la realidad (el signo forma parte de la realidad que representa) = MITO	**Métafora** como modo de representación de la realidad (desarrollo de abstración: modelos científicos)
Miedo a la naturaleza no humana (a la que no se comprende/controla)	**Ausencia de miedo a la naturaleza no humana** (porque se la comprende/controla)
Ausencia de miedo a la naturaleza humana (por la escasa diferenciación de comportamientos)	Miedo a la naturaleza humana (por la alta diferenciación de comportamientos)
ESPACIO como eje prioritario de ordenación de la realidad	**TIEMPO** como eje prioritario de ordenación de la realidad
Resistencia al cambio (se valora como riesgo)	**El cambio se valora positivamente**
IDENTIDAD RELACIONAL	**IDENTIDAD INDIVIDUALIZADA**
La confianza en el destino y la supervivencia se depositan en una **instancia sagrada** con la que se establece una **relación dependiente y subordinanda**	**La confianza en el destino** y la **supervivencia** se depositan en la **iniciativa** y **el trabajo personal**
Seguridad basada en la confianza de haber sido **elegido**/a por la instancia sagrada: posición de OBJETO	**Seguridad** basada en ser el **agente de la acción** que se controla: posición de SUJETO
No se generan deseos para uno mismo (que marcan las diferencias individuales, exigen un sentido del tiempo lineal, la confianza en que se pueden satisfacer a través del trabajo personal y la valoración positiva del cambio)	La identidad personal se manifiesta a través de la conciencia de los **deseos particulares y la capacidad de su satisfacción**

Fuente: Hernando, fig. 13, p. 97, [2002].

Podemos decir entonces que el género se encuentra constituido por "significaciones sociales y simbólicas en relación con un deber ser de los hombres y las mujeres" [Falcó Martí, 2003:71]; en términos más específicos se compone del conjunto de características: "sociales, culturales, políticas, psicológicas, jurídicas y económicas, asignadas a las personas en forma diferenciada de acuerdo al sexo. Es decir, se refiere a las diferencias y desigualdades entre hombres y mujeres por razones sociales y culturales, y estas diferencias se manifiestan por los roles que

cada uno desempeña en la sociedad" [*Ibídem.*:65]. Representa asimismo las formas en que las relaciones y roles de cada individuo se articulan con el mundo material y productivo [Conkey y Gero, 1991].

Como construcción primaria que sirve de principio de estructuración importante en la vida social [Costin, 2001; Hernando, 2002], pero también en tanto práctica social generada con base en una diferencia negociada [Sorenson, *op. cit.*], la identidad de género femenina, ha sido más bien relacional y colectiva, contraria al desarrollo de la individualidad. Puntualiza en este contexto Hernando [2002] que la historia de la ciencia ha sido una historia de hombres puesto que la individualidad ha estado fuertemente reprimida entre las mujeres. Es por lo mismo que la identidad femenina ha mantenido la preferencia del espacio como eje constructor de la realidad, mientras que la identidad masculina ha dado prioridad al tiempo: "la vinculación de las mujeres al espacio ha sido un mecanismo cultural de reproducción de una identidad de género que excluía la individualización, y en consecuencia, y en coherencia estructural, la capacidad de ésas de desarrollar condiciones subjetivas de un control de las condiciones materiales de su propias vidas" [Hernando, 2000:33, citado en Falcó Martí, 2003:205],[3] lo que ha implicado que las mujeres estuvieron mayormente relegadas a la esfera privada de los espacios domésticos desarrollando labores consideradas propias de las mujeres dentro de relaciones de género asimétricas.[4]

Por lo tanto, el género, al lado de la edad, constituye un componente esencial de la identidad social de una persona [Costin, 1996] y conforma un elemento fundamental en la organización de cualquier sociedad, siendo usado como base para otras divisiones y categorías en la misma [Sorenson, 2000]. Como un aspecto crucial, sirve para organizar las tareas

[3] Cita tomada por Falcó del artículo de Almudena Hernando intitulado "Hombres del tiempo y mujeres del espacio: individualidad, poder y relaciones de género", que se publicó en la revista española de *Arqueología Espacial*, núm. 22, pp. 23-44.

[4] Como al respecto afirma Falcó Martí [2003:77]: "Relegadas las mujeres de la esfera pública, dio lugar a que fueran excluidas de la Historia, que tradicionalmente, se ha centrado en los procesos de transformación social desde las instituciones y los actores de las clases dominantes, es decir los llamados 'hombres públicos'". Frente a las circunstancias que han configurado tal "condición de género femenina", las características sociales, culturales e históricas vinculadas al hombre le han entonces atribuido un papel central en el ámbito dentro del que el género masculino está llamado a "...cumplir con un rol jerárquico y el dominio político y económico determinado" [*Ibídem.*:68].

productivas. De hecho, es una construcción social y cultural que está íntimamente ligada a la división social del trabajo, puesto que muchas veces representa una clasificación primaria que determina quién realiza una tarea determinada en la sociedad [Costin, 2001], de la misma manera que el rango o la posición que ocupa un individuo cualquiera a su interior, se encuentra la mayoría de las veces determinado por el rol ocupacional que éste desempeña. Es por esto que la ocupación conforma otro elemento importante para categorizar la identidad social dentro de esquemas dados de la división del trabajo y la organización de la producción, misma que da lugar a determinados patrones de la especialización cuando surgen las sociedades complejas. Es más, la categoría de género puede establecer el rango de las actividades económicas que en un contexto sociocultural se consideran permisibles, en especial cuando la producción especializada de determinados bienes y servicios en las entidades sociopolíticas complejas genera a su vez un cierto grado de reorganización de los sectores productivos junto con patrones diferenciales de consumo, patentes en un acceso profundamente desigual a los recursos estratégicos y el control tanto de determinadas tecnologías de prestigio como de habilidades artísticas y artesanales empleadas en tal producción. Como señala González Ruibal [2003], la cultura material es un terreno privilegiado para observar cómo la mujer ha sido considerada un ser humano de segunda categoría a lo largo de la historia.

En el estudio de la relación entre el género y los roles ocupacionales en la división social del trabajo, una discusión en particular de la especialización económica según categoría de género nos permite entonces reconocer una participación diferencial en las tareas productivas tanto en las unidades domésticas de los diversos sectores socioeconómicos de una entidad compleja como en su contexto político general [Wiesheu, 2004]. En este empeño, reviste una gran importancia la asignación o atribución de género, mediante la cual se busca relacionar actividades específicas, artefactos e incluso espacios con actores masculinos o femeninos [Gilchrist, 1999; Brumfiel, 1992], lo que por su parte permite rastrear la configuración de identidades múltiples en las sociedades complejas; en las que se institucionaliza una jerarquía social con un sector de elite en su centro, compuesto por aquellos individuos que ocupan las posiciones más altas del poder, del prestigio y la riqueza en la sociedad, posiciones que por lo común, o al menos en las civilizaciones tempranas, coinciden con

aquellos actores que dirigen las instituciones centrales en ésta.[5] Resulta patente que los roles desarrollados al interior de la división del trabajo se tornan más multifacéticos a medida que el rango social o la pertenencia a determinado estrato o clase se entrecruzan con el género y la edad para definir el lugar de un individuo en la sociedad. Con la consolidación de las diferencias de género y de clase en las jerarquías estatales, las elites son las que demandan e intentan imponer un control centralizado sobre los recursos materiales y simbólicos mediante el uso de estrategias de diversa índole para lograr acceder al poder y mantenerse en éste.

Resulta imperativo insistir aquí en la necesidad de un análisis riguroso de la atribución de género en relación con el status social de una persona, de modo que se puedan desarrollar modelos plausibles de los roles y relaciones de género conforme éstos se configuraron y renegociaron a lo largo de procesos históricos determinados. Más allá de esquemas universales estereotipados y de inferencias sesgadas que estaban patentes en las tradicionales reconstrucciones androcéntricas del pasado,[6] cabe considerar que el tipo de actividades realizadas por hombres y mujeres en periodos o lugares específicos puede haber acusado amplias variaciones, de la misma manera que es posible que se puedan observar participaciones diferenciales según el género en cuestión, en lo que concierne a diversas tareas realizadas según la posesión de determinados conocimientos o el manejo de una tecnología específica, así como de acuerdo con una secuencia o cadena operativa dentro de un mismo proceso de una producción [Wiesheu, 2004].[7] Ello es de gran ayuda en

[5] Véase para una discusión más amplia del concepto de elite así como para estudios específicos en el contexto mesoamericano, a Chase y Chase [1991].

[6] Tal como afirma Brumfiel [1992:554]: "...cuando los roles de género no están explícitamente definidos, son asumidos implícitamente... Se ha dado por hecho que los hombres, u hombres y mujeres, procuran los alimentos, mientras que las mujeres los procesan. Hombres realizan el comercio y conducen la guerra; las mujeres se dedican al hogar. Los hombres hacen los Estados; las mujeres los bebés, o al menos así se supone". Por lo general se ha destacado el rol productivo de los hombres, sobre todo cuando se trata de un trabajo especializado, pero cabe agregar que en el afán de revalorar la aportación económica de las mujeres se ha hecho recientemente una distinción importante entre trabajo y labor, y con respecto a esta última, incluso se ha formulado la existencia de una "producción de mantenimiento". Véase para una mayor elaboración al respecto a Falcó [2003].

[7] Un análisis de cadenas operatorias está encaminado a una observación puntual sobre procedimientos secuenciales seguidos en su manufactura y uso, haciendo una especie de historia de vida de los mismos. Se rastrean aquí las operaciones técnicas y prácticas

la investigación de los roles de género y sus implicaciones respecto del desarrollo de determinados patrones de especialización ocupacional en las sociedades complejas.

En efecto, y tal como ya se mencionó, la especialización se ha considerado como un aspecto estrechamente vinculado al desarrollo de las sociedades complejas, al involucrar la existencia de individuos que producen bienes para una población consumidora más amplia que depende de una relación de intercambio para su adquisición; se ha asumido, en este sentido, que en la configuración de patrones de especialización se genera una importante diferenciación económica según la cual los productores y consumidores están constituidos por personas diferentes [Costin, 2001]. Frente a los modelos comerciales y de adaptación en que se ha visto el desarrollo de la especialización como resultado de un crecimiento económico natural o de la adaptación a condiciones medioambientales,[8] dentro de un modelo político de la especialización artesanal se ha adjudicado un papel importante a los líderes centrales en la organización del trabajo especializado, y éstos son considerados como los beneficiarios esenciales de la producción y la circulación de bienes. Se ha postulado en este sentido que las elites políticas conscientemente y de modo estratégico, emplean la especialización para crear y mantener la desigualdad social así como para fortalecer las alianzas políticas y financiar nuevas instituciones del control central. Es en especial mediante el control de la producción de bienes de prestigio que conllevan una carga política crítica, y de su distribución restringida, que los líderes logran aumentar su poder político a la vez que reforzar su estatus social. Para promover sus intereses, los miembros del sector de la elite[9] que se

sociales implicadas en la transformación de las materias primas hasta su reparación y eliminación de la circulación. Véase para una caracterización al respecto, a Dobres [2000].

8 Es en especial en el modelo adaptativo, donde se ha considerado que si bien los líderes tienen un importante papel en la producción y redistribución, es la población en general la que se beneficia de la organización de la producción especializada y del intercambio. Véase para una revisión de los diferentes modelos de especialización, a Brumfiel y Earle [1987], quienes favorecen un modelo político mediante la perspectiva de la "economía política", y a Smith [2004].

9 Podemos definir a la elite como aquel sector social que está integrado por las personas que ocupan las posiciones políticas, económicas y sociales más altas dentro de una sociedad determinada, y que muchas veces coinciden con aquellas personas que dirigen las instituciones centrales (véase a Chase y Chase [1991]).

conforma en las sociedades complejas, patrocinan la producción artística y artesanal mediante el empleo de especialistas.

Es en este contexto que autores como Earle y Brumfiel [1987] y Costin [1991, 2001] han establecido una distinción básica entre un patrón de especialización independiente de uno del tipo dependiente, donde el primero se refiere a una producción de bienes para una demanda no especificada y la cual está regida por consideraciones de eficiencia. En cambio, la segunda modalidad consiste en una producción de bienes para el sector de la elite o las instituciones centrales por medio de especialistas atados en forma contractual a sus patronos quienes por su parte les procuran la subsistencia. Es por ello que los especialistas dependientes pueden dedicarse de tiempo completo a sus actividades artesanales, en tanto que los independientes combinan dichas actividades con las labores agrícolas. Cabe agregar a su vez que mientras estos últimos poseen el derecho de disponer de sus productos, los especialistas subordinados no lo tienen [Clark y Perrin, 1990]. Según sostiene Costin [1991], un patrón de especialización dependiente precisamente se desarrolla a la par de la desigualdad social, por lo que sólo puede existir en sociedades complejas. Se ha asumido, por otra parte, que tales especialistas que en sus talleres presuntamente no domésticos, y mediante sus habilidades extraordinarias, producen bienes de carga política requeridos por la elite para promover sus intereses diversos, suelen ser de bajo estatus social o que juntos con los artesanos independientes conforman una clase media, estando agrupados quizás en barrios urbanos distintivos, como aquellos que se han querido inferir para muchas de las civilizaciones antiguas, y en los cuales están encarnados determinados valores simbólicos y cosmológicos, sobre todo cuando se usan materiales exóticos que a veces provienen de lugares muy lejanos [Helms, 1993]. Junto con sus valores estéticos, tales bienes altamente apreciados forman parte, a su vez, de un esquema de alta cultura que llega a impregnar de un estilo particular a un complejo civilizatorio [Baines y Yoffee, 1998],[10] expresando

[10] Siguiendo a Baines y Yoffee [1998:235] la alta cultura es un complejo comunicativo que "...instituye, celebra y transmite significado y experiencia. Incorpora sistemas de escritura así como la producción artística, la arquitectura...", dando lugar a una tradición inventada en la que destaca el arte visual, pero que incluye también formas verbales, representaciones musicales, vestuario, el arte culinario, etcétera.

al mismo tiempo la materialización de una ideología impuesta por la elite gobernante [De Marrais *et al*., 1996].[11]

El acceso a tales esquemas de alta cultura, referida a "la producción y el consumo de elementos estéticos bajo el control, y para el beneficio, de un elite nuclear de una civilización[…] se encuentra determinado no sólo por la riqueza sino también por el rango social, el desempeño de algún cargo específico, la relación de parentesco o la pertenencia a determinado grupo en la sociedad" [Baines y Yoffee, *op. cit*.:235]; incluye una apropiación de recursos materiales y simbólicos mediante el control de procesos productivos de determinados bienes y de conocimientos esotéricos, que sirven para distinguir la élite de resto de la sociedad al tiempo que pueden jugar un papel crítico en la interacción competitiva entre los mismos miembros de este sector privilegiado [Inomata, 2001].

En dichas civilizaciones tempranas demarcadas por el desarrollo estatal, se agudizan las relaciones asimétricas, puesto que no solamente se institucionaliza la jerarquía de género [Wiesheu, 2003a], lo que significa que las posiciones del poder quedan vinculadas al elemento masculino, sino podríamos decir que también se produce una relación muy desigual entre género y el desarrollo tecnológico, plasmado en particular en la producción de los bienes de poder y prestigio que demanda el sector de la elite. Coincidimos al respecto con González Ruibal, cuando postula que las especializaciones generadas mediante la elaboración de técnicas sofisticadas corresponden por lo general al hombre. Así, por ejemplo, en la mayoría de las culturas, la metalurgia suele ser prerrogativa de los varones. En estudios etnológicos se ha observado que las mujeres por lo general son las que producen la cerámica cuando ello ocurre en contextos domésticos y con el empleo de tecnologías tradicionales. Pero cuando se introduce el torno y se pasa de una industria doméstica a una de taller, se convierte en dominio masculino y llega a ser considerado como un oficio especializado.[12]

11 La materialización de la ideología implica darle un forma física concreta. Cabe hacer notar aquí que tal como plantean De Marrais *et al*. [1996], la ideología de los segmentos gobernantes tiene una naturaleza ambivalente y contradictoria, al promover un sentido de comunidad y de identidad común, a la par de justificar las diferencias sociales y el acceso desigual a la riqueza y la autoridad.

12 Si bien, aun cuando aquí quien hace las ollas es un alfarero varón, cabe considerar que en tal proceso pueden haber intervenido otras personas, de modo que como observa

Así es como la mayoría de los oficios, con la excepción de las labores textiles, son tarea de los hombres, es decir todos los que requieren de un proceso de aprendizaje o entrenamiento específico, determinadas herramientas y ante todo, los que aportan ingresos. Tal como puntualiza González Ruibal [2003], si revisamos los oficios denigrados en cualquier sociedad se puede comprobar que aquellos que se consideran de más prestigio o que implican conocimientos esotéricos pertenecen a los hombres, y aquellos que se conciben como simples o viles o de segunda categoría, corresponden a mujeres.[13]

Ello se puede ilustrar con el ejemplo de las mujeres en la sociedad azteca del Postclásico mesoamericano que no ejercieron ningún oficio que hubieran podido aprender en una institución especializada. Como menciona María Rodríguez [1997], los pocos oficios desempeñados por mujeres aztecas eran ocupaciones que constituían una extensión de sus roles familiares, como guisandera, curandera o hechicera, partera, prostituta y tejedora; esta última labor se realizaba con implementos bastante rudimentarios además de que ni era considerada realmente como el trabajo de un especialista ni eran ellas las dueñas de sus productos; en el caso de amantecas, es decir las que dibujaban y pintaban en los códices, se trata únicamente de situaciones ocasionales en que determinadas mujeres han retomado el oficio del padre. De hecho, en el contexto mesoamericano, el cocinar y tejer eran consideradas actividades arquetípicas de la identidad social femenina y constituían importantes analogías metonímicas que aludían a los roles reproductivos de las mujeres.

Por su parte cabe destacar que cuando un oficio cambia de género, también cambia su concepción. Se señala aquí el caso de las parteras, que mientras era realizado por mujeres se consideró un mero trabajo

atinadamente Rita Wright [1991], las secuencias necesarias en su producción, como el obtener y procesar las arcillas, el moldear o formar las ollas, el decorarlas, cocerlas, etcétera no forzosamente eran realizadas por la misma persona; puede haber existido una asignación de tareas específicas según el género en cuestión o como parte de todo un equipo de producción en que pueden haber participado mujeres y niños.

[13] Aunque autoras como Nelson [1997] apuntan que en varias sociedades pre y protohistóricas hubo mujeres que actuaron como sacerdotisas, curanderas, comerciantes, jefes y gobernantes, creemos que en las sociedades complejas las ocupaciones de más poder y prestigio eran desempeñadas por lo general por los hombres, sobre todo en lo que a diversos roles públicos se refiere.

manual y no muy bien visto; pero cuando en el marco de la medicina lo empezaron a desempeñar los hombres a partir del siglo xix, llegó a considerarse ciencia [González Rubial, *op. cit.*]. Lo mismo es válido para la mayoría de las ocupaciones especializadas, se trate de cocineros, sacerdotes o arquitectos.[14]

El sesgo androcéntrico queda patente de la misma manera en la valoración de las artes en nuestra visión occidental, en la que la pintura o la escultura se consideran arte por antonomasia; en cambio, la cerámica y el tejido son calificados como artes menores o meras artesanías [Henry Glass, *apud* González Rubial, *op. cit.*], es decir, las desempeñadas la mayoría de las veces por las mujeres, sobre todo cuando se usan tecnologías sencillas. Según afirma Inomata [2001], y en lo que respecta las categorías identitarias en relación con determinados procesos productivos en los mayas del periodo Clásico mesoamericano, existe aquí cada vez más evidencia de que determinados objetos artísticos y artesanales eran elaborados por los mismos miembros (al parecer predominantemente masculinos) de la elite, lo que ha puesto en entredicho el que estos especialistas puedan ser considerados como dependientes, ya que algunas veces ellos deben de haber actuado como individuos independientes; aunque por otra parte se ha planteado que este tipo de configuración mejor puede ser visualizado como una variante del patrón dependiente, que Costin [1996] ha denominado como producción artesanal comisionada, realizada quizás por parientes colaterales de las familias gobernantes, donde no existe entonces ninguna diferencia entre el estatus del artesano y del patrono,

[14] Así, la actividad de cocinar no resulta muy apreciada cuando es realizada por la mujer en su casa, en tanto que los cocineros masculinos en determinados contextos son considerados "chefs", que hasta hace poco en su mayoría eran hombres. Con respecto a la arquitectura menciona González Ruibal [*op. cit.*] que en estudios etnográficos se puede observar que las casas en sociedades con organización sencilla, suelen ser levantadas por mujeres, o bien por el grupo social en su conjunto, pero conforme crece la complejidad, tanto de la sociedad como de la vivienda, pasan a desempeñar el papel de arquitecto primero los hombres, y finalmente por los especialistas, algo que, según el autor, se advierte en la mayor parte de la producción material, sea la cerámica, el tejido o el alimento. Además, conforme la construcción de casas es realizada por hombres, las mujeres cada vez más resultan relegadas a los espacios interiores al tiempo que pierden su capacidad de negociación con respecto a muchos asuntos de comunidades; es cuando entran en escena los especialistas en funciones políticas o religiosas, realizadas por hombres. Por tanto, el surgimiento de las sociedades complejas va aparejado de una configuración de una jerarquía de género [Wiesheu, 2003a].

y en un contexto socioeconómico en que el trabajo artesanal desarrollado en sus conjuntos residenciales representaba una parte importante de su identidad social de elite. Llama aquí la atención que el desarrollo de tales oficios no está definido en términos de la pertenencia a una clase específica, sino de su afiliación a determinados grupos de parentesco, que pudieron haber constituido grupos corporativos. Es atinado el comentario que hace Costin [*apud* Inomata, 2001] en el sentido de ¿quién mejor que un artesano que es miembro del mismo grupo de la elite, para controlar la producción de bienes con carga simbólica? Este tipo de especialización es llamada "inclusiva" por Janusek [1999], al constatar que también en el sitio andino de Tihuanaco varias artesanías fueron producidas por grupos de parentesco en residencias de la elite y haciendo referencia al estudio de Ames [1995, *apud* Janusek, *op. cit.*] de sociedades en la costa noroeste de América del Norte donde los especialistas artesanales trabajaron para las unidades domésticas de las cuales eran miembros, algunos de los cuales eran de la elite.

Este tipo de inferencias ha puesto en duda las definiciones comunes de la especialización artesanal que asumen una producción para su consumo fuera de la unidad doméstica y en talleres formales; es decir, donde productores y consumidores están constituidos por personas diferentes, reflejando unas relaciones de interdependencia entre miembros distintivos de una sociedad compleja, y donde además a los artesanos se asociaba un estatus social más bien bajo. Autores como Gary Feinman [cfr. Feinman y Nicholas, 2000] incluso han señalado en artículos recientes que en Mesoamérica no se han identificado claramente talleres u otras instalaciones de producción específicas y que al parecer la actividad artesanal se realizaba predominantemente en contextos domésticos, mediante especializaciones de tiempo parcial y donde se elaboraban en forma simultánea bienes artesanales diferentes, tal como se reporta para el sitio de Ejutla del Valle de Oaxaca.[15]

[15] Con una producción doméstica de lapidaria, cerámica y concha incluso para el intercambio a larga distancia [Feinman y Nicholas, *op. cit.*]. Además, en varios sitios mesoamericanos, la producción especializada en tales contextos domésticos se puede observar tanto en los núcleos cívico-ceremoniales de los sitios urbanos como en áreas suburbanas y los asentamientos rurales, dentro de una compleja organización y distribución regional de diversos bienes (véase Santley [1994]).

Esta constelación de la producción simultánea de diferentes categorías artesanales en contextos domésticos, y mediante ocupaciones de tiempo parcial se ve confirmada por hallazgos en diferentes sitios mayas, donde asimismo resalta que individuos de alto estatus social producían en sus propias residencias objetos tanto para su propio uso como por encargo.

Se puede mencionar aquí la evidencia del Grupo 9N-8, un complejo residencial de la elite en el centro de Copán, posiblemente la residencia de un noble quien era escriba, pero donde en una estructura del mismo complejo otros miembros del grupo de la elite elaboraron objetos de concha y otros materiales [Kazuo Aoyama, *apud* Inomata, 2001]. Otro ejemplo es el complejo de cuartos de posibles miembros de alto estatus de la corte real dentro de la Estructura II en la Plaza Central de Calakmul, en la que en la parte inferior del edificio los artesanos parecen haber elaborado los bienes utilitarios para las necesidades propias de la corte, en tanto que en su parte superior se producían bienes de prestigio como textiles y de concha. Este tipo de segregación espacial según el rubro artesanal respectivo señala para Cynthia Robin [2004] que dentro de la corte real existía una amplia diferenciación de sus integrantes según el estatus, la ocupación y el género. Aunque pienso que no se trata tanto de una distinción de estatus o de la ocupación, sino sólo de una de tipo espacial, y la cual hace suponer la existencia de un esquema de una economía dual con una organización de la producción en que los mismos miembros de la elite en sus unidades domésticas o las instituciones centrales producían tanto bienes utilitarios como de prestigio para su propio. consumo.[16] Ello por su parte implica que aquí en cierta medida los productores y los consumidores estaban constituidos por las mismas personas.

En el mismo sentido resultan sumamente valiosos los hallazgos de los trabajos arqueológicos realizados por Takeshi Inomata [2001] en el sitio rápidamente abandonado de Aguateca en Guatemala, donde en cuatro residencias de nobles mayas se detectó un amplio rango de actividades

[16] Con base en una reevaluación crítica de la teoría redistributiva que suponía un alto grado de integración y centralización económica en los Estados arcaicos, tal tipo de economía dual ha sido inferida recientemente para Mesopotamia, esquema que muy bien pudo haber caracterizado a varias civilizaciones tempranas. Véase para una descripción al respecto, a Wiesheu [2003b, 2003c y 2005].

artísticas y artesanales. Con respecto a una de éstas, denominada la "Casa del Escriba",[17] Inomata infiere que ésta posiblemente fue habitada por un escriba masculino de alto estatus social junto con su familia,[18] cuyas actividades además de tareas del tipo administrativo o religioso, no solamente incluyeron las de escribir y pintar, sino a la vez las de elaborar los pigmentos usados para este fin así como las de producir objetos de concha y de hueso. Además, en un cuarto se detectó una alta concentración de instrumentos de producción de textiles, posiblemente desarrollada por mujeres del grupo doméstico, quienes pudieron haber manufacturado textiles suntuosos para su propio uso así como destinados a regalos esenciales para establecer alianzas entre miembros del sector de la elite. En relación con otra casa del mismo conjunto, la llamada "Casa de los Espejos", se infiere asimismo que en ésta vivía un cortesano que no solamente era pintor sino quien al mismo tiempo era responsable de la preparación, el mantenimiento y el almacenaje de emblemas reales.

Apoyado en tales evidencias arqueológicas, Inomata plantea que los miembros de la elite no gobernante que habitaban el complejo residencial mencionado, tenían identidades varias en cuanto a sus ocupaciones, quienes al lado de tareas gubernamentales desarrollaban diversas actividades artesanales de baja intensidad y un reducido volumen de producción, las cuales por demás pudieron haberse realizado mediante esquemas de colaboración dentro de la unidad doméstica donde por lo tanto quizás también intervenía la participación de mujeres y niños, pero la cual resulta poco visible arqueológicamente.

La elaboración de tales productos, que además de su evidente peso político tenían un importante valor ideológico y simbólico, requerían no solamente de determinadas habilidades sino también del manejo de un caudal de conocimientos de la escritura, el calendario y la historia,

[17] Se encontró un adorno de concha que lleva inscrito el título de "pequeño señor de la entidad política de Dos Pilas y Aguateca" junto con el de escriba (*its-aat*), además de que en el lado reverso del objeto está retratado el perfil del escriba.

[18] Como señala Inomata, en cerámica y estelas aparecen las firmas de los escribas, además de que en algunas vasijas estos artistas están retratados en un contexto cortesano o junto con pinceles y otros atributos de su oficio, de quienes piensa que eran hombres ya que no se pueden identificar claramente escribas o artistas femeninos en los textos glíficos, con la excepción de una tal Dama Escribiente Cielo, tratándose quizás de una situación excepcional en que una hija pudo haber seguido la profesión de su padre, situación que se puede observar respecto a varias civilizaciones antiguas.

así como de la religión y los rituales, como ingredientes sustanciales de un complejo de alta cultura desarrollado por el sector de la elite, y los cuales deben de haber requerido de un largo proceso de entrenamiento. Afirma en este sentido Inomata que un elemento crucial de la producción desarrollada por los artesanos de la elite es el conocimiento que faculta a productores y consumidores codificar y decodificar mensajes políticos e ideológicos, imponiendo un control sobre los recursos simbólicos a través de la apropiación de su significado.[19] En los términos propuestos por Bourdieu [1984 y 1991, *apud* Inomata 2001], conforma un importante capital cultural y simbólico, puesto que éste es esencial en el desarrollo de la civilización y en el mantenimiento de la elite central que mediante el control de los recursos que integran tal capital, busca reforzar su posición política, económica y social privilegiada.[20]

Aunque Inomata piensa que en la producción de tales "tesoros" artísticos y artesanales que generan un determinado estilo cultural, el caso de los mayas del Clásico representa un caso único en cuanto a la participación de miembros de la élite y quienes así también logran imponer un control sobre su distribución, creemos que en estudios comparativos explícitos ello quizás también se pudiera detectar en otras sociedadescomplejas tempranas, como ya se ha constatado para la Zona Andina, tal como se refirió líneas arriba.

Lo que sí se puede afirmar es que conforme las sociedades se van complejizando, se agudiza la asimetría de género, de forma que se refuerzan las relaciones de subordinación entre mujeres y hombres, además de que los agentes femeninos se encuentran relegados a desempeñar oficios menos valorados. A medida que la especialización del trabajo se vuelve más pronunciada, los hombres se convierten en los protagonistas centrales en las diversas ocupaciones que caracterizan el desarrollo de una sociedad con una mayor diferenciación, puesto que ellos al lado de ocupar cargos centrales y ejercer funciones políticas, administrativas y religiosas en el seno de las instituciones que rigen una entidad política

[19] Afirman Baines y Yoffee [1998:234] que tales recursos "...se deben al gobernante y la elite puesto que son los portadores de significados exclusivos y costosos..."

[20] De acuerdo con Bourdieu [1984 *apud* Inomata 2001], el capital cultural se refiere al conocimiento que permite a quien lo posee, entender y apreciar ciertos tipos de relaciones y productos culturales; éste se encuentra estrechamente vinculado con el capital simbólico que incluye prestigio, honor y reputación y el cual bajo ciertas condiciones puede ser convertido en una posición política.

compleja, también desempeñan la mayoría de roles económicos que requieren del trabajo de un especialista, sobre todo cuando se introducen tecnologías de la producción más sofisticadas que requieren de un entrenamiento específico junto con el manejo de determinados conocimientos esotéricos que la elite busca monopolizar. Por lo general, son los varones de dicho sector quienes no solamente desempeñan las tareas gubernamentales centrales sino quienes también logran manipular los componentes importantes de la economía de una sociedad jerarquizada mediante esquemas determinados de la organización de la producción y el desarrollo de patrones de especialización como son los del tipo dependiente así como el inclusivo como variante del anterior.

De este modo, la mayoría de los logros materiales y espirituales asociados al desarrollo de los complejos civilizatorios tempranos se pueden atribuir, en efecto, a los hombres. A pesar de que con el afán de hacer visibles a las mujeres en la prehistoria, la arqueología de género ha tratado de reivindicar y redimensionar la participación de las mujeres en este proceso, éstas han asumido más bien un papel pasivo. Y no obstante la constitución de roles diversos con identidades múltiples en lo que concierne a los hombres, la identidad social de la mujer siguió siendo básicamente del tipo relacional plasmada en un menor control material de la realidad, en contraste con una mayor individualización en el caso de los varones. En suma, no podemos más que reiterar aquí que las mujeres perdieron con la complejización de las sociedades, en las que se llegó a institucionalizar la jerarquía de género. A pesar de las renegociaciones en las relaciones de género que pudieran haber tenido lugar, en este importante proceso las mujeres sólo participaron de un modo pasivo y dependiente del hombre.

Bibliografía

Baines, John y Norman Yoffee

1998 "Order, legitimacy, and wealth in ancient Egypt and Mesopotamia", en G.M. Feinman y J. Marcus (eds.), *Archaic States*, Santa Fe, School of American Research Press, pp. 199-260.

Brumfiel, Elizabeth M.

1992 "Distinguished Lecture in Archeology: Breaking and Entering the Ecosystem – Gender, Class, and Faction Steal the Show", en *American Anthropologist*, vol. 94, pp. 551-566.

Brumfiel, Elizabeth M. y Timothy K. Earle

1987 "Specialization, exchange, and complex societies: an introduction", en *Specialization, Exchange, and Complex Societies*, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 1-9.

Clark, John E. y William J. Perry

1990 "Craft specialization and cultural complexity", en *Research in Economical Anthropology*, vol. 12, pp. 289-346.

Conkey, Margaret W. y Joan M. Gero

1991 "Tensions, Pluralities and Engendering Archaeology. An Introduction to Women and Prehistory", en J.M Gero y M.W. Conkey (eds.), *Engendering Archaeology. Women and Prehistory*, Oxford y Cambridge, Basil Blackwell, pp. 3-30.

Costin, Cathy Lynn

1991 "Craft Specialization: issues in defining, documenting, and explaining the organization of production", en M.B. Schiffer (ed.), *Archaeological Method and Theory*, volume 1, Tucson, University of Arizona Press, pp. 1-56.

1996 "Exploring the Relationship Between Gender and Craft in Complex Societies: Methodological and Theoretical Issues of Gender Attribution", en R.P. Wright (ed.), *Gender and Archaeology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 111- 140.

2001 "Craft Production Systems", en G.M. Feinman y T.D. Price (eds.), *Archaeology at the Millennium: A Sourcebook*, Nueva York, Kluwer Academic/Plenum, pp. 273-325.

Chase, Arlene F. y Diane Z. Chase (eds.)

1992 *Mesoamerican Elites: An archaeological assessment*, Norman, University of Oklahoma Press.

De Marrais, Elizabeth, Luis Jaime Castillo y Timothy Earle

1996 "Ideology, materialization, and power strategies", en *Current Anthropology*, vol. 37, pp. 15-31.

Dobres, Marcia-Anne

1995 "Gender and Prehistoric Technology: On the Social Agency of Technical Strategies", en *World Archaeology*, vol. 27, núm. 1, pp. 25-49.

2000 *Technology and Social Agency. Outlining a Practice Framework for Archaeology*, Cornwall, Blackwell Publishers.

Falcó Martí, Ruth

2003 *La arqueología del género: Espacios de mujeres, mujeres con espacio*, Alicante, Universidad de Alicante, Centro de Estudios sobre la Mujer.

Feinman, Gary y Linda M. Nicholas

2000 "High-Intensity Household-Scale Production in Ancient Mesoamerica. A Perspective from Ejutla, Oacaxa", en G.M. Feinman y L. Manzanilla (eds.), *Cultural Evolution: Contemporary Viewpoints*, Nueva York, Kluwer Academic/ Plenum, pp. 119-144.

Gilchrist, Roberta

1999 *Gender and Archaeology. Contesting the Past*, Londres y Nueva York, Routledge.

Gonzalez Ruibal, Alfredo

2003 *La experiencia del otro. Una introducción a la etnoarqueología*, Madrid, Akal.

Helms, Mary

1993 *Craft and the Kingly Ideal*, Austin, University of Texas Press.

Hendon, Julia A.

1997 "Women's Work, Women's Space, and Women's Status Among the Classic Period Maya Elite of the Copan Valley, Honduras", en C. Claassen y R.A. Joyce (eds.), *Women in Prehistory. North America and Mesoamerica*, Filadelfia, University of Pennsylvania State, pp. 33-46.

Hernando, Almudena

2002 *Arqueología de la Identidad*, Madrid, Akal.

Inomata, Takeshi

2001 "The power and ideology of artistic creation: Elite craft specialists in Classic Maya Society", en *Current Anthropology*, vol. 42, pp. 321-349.

Janusek, John W.

1999 "Craft and local power: embedded specialization in Tiwanaku cities", en *Latin American Antiquity*, vol. 10, pp. 107-131.

Nelson, Sarah M.

1997 *Gender in Archaeology. Analyzing Power and Prestige*, Walnut Creek, California, Altamira.

Robin, Cynthia

2004 "Social Diversity and Everyday Life within Classic Maya Settlements," en J.A. Hendon y R.A. Joyce (eds.), *Mesoamerican Archaeology*, Oxford & Victoria, Blackwell Publishing, Malden, pp. 148-168.

Rodríguez, María J.

1997 *La mujer azteca*, Toluca, México, UAEM.

2004 "La teoría de género y los vestigios arqueológicos", en *Diario de Campo* 67, pp. 32-33.

Santley, Robert S.

1994 "Specialized Commodity Production in and around Matacapan: Testing the Goodness of Fit of the Regal-Ritual and Administrative Models", en G.M. Schwartz y S.E. Falconer (eds.), *Archaeological Views from the Countryside. Village Communities in Early Complex Societies*, Washington y Londres, Smithsonian Institution Press, pp. 91-108.

Smith, Michael E.
2004 "The Archaeology of Ancient State Economies", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 33, pp. 73-102.

Sorenson, Marie Louise Stig
2000 *Gender Archaeology*, Cambridge, Polity Press.

Wiesheu, Walburga
2003a "Jerarquía de género y organización de la producción en los Estados prehispánicos", en M. Rodríguez-Shadow (comp.), *Memoria Electrónica de la III Mesa Internacional de Estudios de Género. La condición de la mujer y las relaciones de género en el México prehispánico*, México DF, pp. 203-220.
2003b "Perspectivas de la investigación urbana en arqueología. La economía política de las ciudades arcaicas" en P. Fournier y W. Wiesheu (coords.), *Memoria Electrónica del III Coloquio de la Maestría en Arqueología, México*, ENAH.
2003c "La economía política de las ciudades arcaicas: algunos patrones de especialización en las sociedades urbanas tempranas", en S. Sánchez y S. Prado (coords.), *La investigación científica en la ENAH*, México, ENAH, pp. 357-363.
2004 "Arqueología de género y patrones de especialización artesanal", ponencia presentada en la XXVII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Xalapa, agosto del 2004.
2005 "Integración, conflicto y economía dual en el dinástico temprano de Mesopotamia", en C. de Bernardi y J. Silva (comps.), *El Cercano Oriente Antiguo. Nuevas Miradas sobre Viejos Problemas*, Argentina, México, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario/Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México, pp. 29-46.

Wright, Rita P.
1991 "Women´s Labor and Pottery Production in Prehistory", en J.M. Gero y M.W. Conkey (eds.), *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 194-223.

Quinta parte

El don



El dilema del prisionero como solución del enigma del don

Juan Castaingts Teillery
UAM Iztapalapa

A la memoria de Roberto Varela "El Flaco",
en reciprocidad al don de amistad
que él me obsequió

Introducción

Existen dos elementos propulsores para estudiar el don. El primero proviene del fantástico y embrujador trabajo germen de Marcel Mauss sobre el don y de la discusión posterior, cubierta de nuevos descubrimientos y escondrijos fascinantes. El segundo proviene del hecho sorprendente que una relación social como el don, se encuentra presente en casi todos los sistemas sociales e históricos conocidos. Pocas relaciones sociales han podido atravesar la historia y los sistemas sociales y el don es una de ellas.

El don se define en forma sencilla, como el acto de dar, y la doble obligación de donatario de recibir y reciprocar. Un don es un regalo que conduce a cierta forma de reciprocidad. En la tesis doctoral de Martha Maribel Mendoza Ontiveros [2003:20], se retoma la definición dada por Godbout sobre el don, señalando que: "Don es cualquier prestación de bienes o servicios efectuada sin garantía de devolución, con vistas a crear, alimentar o volver a crear el lazo social entre las personas". El enigma del don proviene de que, a pesar de la ausencia de garantía de reciprocidad, el don se mantiene a lo largo de la historia; además la ausencia de garantía legal del reciprocar no implica que, en la mayoría de los casos, la reciprocidad se cumpla en los términos establecidos por cada cultura.

En la sociedad actual el don se presenta como un conjunto de regalos que se ofrecen en distintas ocasiones y a diferentes personas. Se dice que los regalos se salen de la lógica del mercado que es la dominante. Esta

es una afirmación de validez parcial. En efecto, el regalar como la lógica del dar es un intercambio que busca un lazo social que no se logra en el mercado; sin embargo, los regalos que se ofrecen han sido comprados antes en el mercado y es por eso que el mercado moderno ha incorporado para sí el sistema del don y, lejos de actuar contra él, lo promueve por la vía de la publicidad, estableciendo días especiales de regalos (día de las madres, día del niño, 25 de diciembre, etcétera). Pero a pesar de una cierta integración actual del don a la lógica del mercado, el don sigue teniendo como antes, el lazo social como su principal imperativo y se trata de un lazo social que no es totalmente reductible a la lógica del mercado.

Este artículo consta de dos partes. En la primera parte se presenta el concepto del don y luego el enigma del don y las soluciones que han sido propuestas.

La segunda parte tiene como tesis central que para la solución del enigma del don, el juego del prisionero y su dilema, pueden ser un operador lógico útil en tal solución. En la primera sección se explica el dilema del prisionero y el porqué el don se puede esquematizar en términos del dilema del prisionero. En la segunda sección se presenta el dilema del prisionero cuando éste tiene una larga serie de jugadas sucesivas y las consecuencias de este hecho sobre las estrategias ya sean de cooperación o para defraudar al otro en cada jugada; se finaliza esta segunda parte señalando las diferencias muy importantes entre el juego del prisionero cuando se juega en una sola tirada o cuando se hace en series largas.

Finalmente en las conclusiones del artículo, se hace la relación entre el enigma del don y el dilema del prisionero y se señalan las razones del porqué el último, es un operador lógico fundamental para complementar los análisis antropológicos y tratar de resolver el enigma del don.

Primera Parte. El enigma del don

El concepto del don

El don es ante todo un hecho social total en el sentido de Marcel Mauss y para comprenderlo, hay que aprenderlo totalmente.

En el don hay un intercambio de regalos y, como lo señala Claude Lévi-Strauss, el intercambio es el común denominador de gran número de actividades sociales que son heterogéneas entre ellas. El don es libre sólo en apariencia, ya que socialmente contiene tres obligaciones: dar, recibir, devolver o reciprocar.

Lo que se cambia son bienes y riquezas (lo útil); cortesías, festines, ritos; servicios militares; mujeres, niños, danzas, fiestas; ferias, de las cuales el mercado no es más que un momento de la circulación de riquezas y una parte de un contrato mucho más general. El don conduce a prestaciones y contraprestaciones en forma voluntaria.

El don puede ser cooperativo o agresivo (agonista, es decir, combatiente). El don busca una desigualdad alternada en la búsqueda de vínculos personales. El don es la alternativa a la dialéctica del amo y del esclavo [Mendoza, 2003:43] ya que, aunque el don se pueda practicar entre desiguales y en ese caso refuerce la dicha desigualdad, el don crea un lazo social entre los participantes totalmente distinto al de la esclavitud.

Para M. Mauss el don es un hecho social total que implica prestaciones totales de tres tipos: de igualdad, de desigualdad y de rivalidad. Cada una de estas tres clases de prestaciones conduce a un tipo de don diferente.

El don en las sociedades primitivas es diferente al intercambio en las sociedades actuales ya que en la sociedades primitivas, su objetivo es moral y busca producir sentimientos de amistad. Desde nuestro punto de vista, el objetivo principal del don en las sociedades primitivas es producir un lazo social.

El Potlatch es un intercambio en juegos de rivalidad en los que existe una destrucción de riquezas. Puede ser moderada o exasperada. Se establece la rivalidad por medio de la cantidad de regalos que se ofrecen.

Ofrecer algo a alguien, es ofrecer una cosa de sí mismo, de nuestra naturaleza.

El don es a la vez desinteresado y obligatorio.

Desde nuestro punto de vista, en la actualidad las cosas se han separado del hombre; en muchos pueblos primitivos hay una junción entre el sujeto y sus cosas, hoy vivimos una disyunción entre individuos y cosas. Las nociones de honor y prestigio juegan un papel clave. Nótese que en las sociedades actuales el honor y prestigio han desaparecido casi totalmente para quedar circunscritas a "la imagen" de empresas y personas, entendida ésta como una función mercantil política y ligada al concepto de mercadotecnia. Adviértase que los conceptos de honor y prestigio son muy diferentes al de la imagen de la mercadotecnia. El don conduce a que las personas o grupos se encuentren siempre en desigualdad, ya que el donador siempre está en ventaja sobre el donatario (el que recibe

el don) y luego, cuando el don se recíproca, es el segundo el que queda en ventaja ya que es ahora el primero el que se encuentra en deuda. Así siempre uno de los dos (persona o grupo) se encuentra en deuda con el otro, lo que implica el mantenimiento del lazo social.

Hay dones a los hombres, los dioses y la naturaleza.

M. Mauss señala que para las sociedades primitivas el intercambio de dones produce abundancia de riqueza. Según Mauss [1968:164-165][1] el Potlatch produce efectos múltiples:

1. Sobre los hombres que rivalizan en generosidad y no sólo sobre las cosas que transmiten y consumen.
2. Sobre las almas de los muertos que asisten y toman parte.
3. Sobre la naturaleza.
4. Finalmente, incitan a los espíritus de los muertos, los dioses, las cosas y a la naturaleza, a ser generosos con ellos.

Cuando estudiemos el dilema del prisionero, se verá que el intercambio de dones genera solidaridad entre los componentes del grupo y que esta solidaridad conduce a la producción de una mayor riqueza por el grupo social. Así, con la ayuda del moderno dilema del prisionero se corroborará que, aunque la filosofía religiosa de los primitivos es errónea, la relación que ellos vivían entre don y prosperidad es válida.

El enigma del don y las soluciones propuestas

Es M. Mauss mismo quien plantea el enigma del don ya que, al inicio de su Ensayo sobre el Don, se pregunta por las reglas de derecho e interés existentes en las sociedades primitivas que conducen a que otorgado un don el contra-don se viva como obligatorio y solo se eluda en pocas ocasiones. El mismo Mauss se hace la pregunta además, sobre cuáles son las fuerzas que hay en las cosas donadas, que llevan al beneficiario a devolverlas es decir, a regresarlas o a corresponder el regalo.

En la filosofía primitiva según Mauss, hay una mezcla de las almas en las cosas y de las cosas en las almas.

Para M. Mauss, la solución del enigma proviene de la fuerza de las cosas. Es en las cosas intercambiadas en donde se encuentra una virtud que fuerza a los objetos donados a circular, a ser donados y luego a ser

[1] El resto de las referencias que se hacen a M. Mauss en este artículo, provienen de esta referencia bibliográfica del Ensayo sobre el Don.

devueltos. Para él cada uno de los dones (cosas preciosas) no sólo es un signo de riqueza sino que tiene individualidad, nombre, cualidad, poder. De esta manera, los conceptos de *mana* y *hau* son los que conducen a que la fuerza espiritual de las cosas donadas sea la que genere que éstas sean devueltas. Dos hechos son posibles: que el don sea reciprocado con otro objeto diferente o que sea la misma cosa preciosa donada la que tenga que ser devuelta. También es posible una circulación más amplia en la que el que recibió la primer cosa, la dona a otro donatario para que de esta manera, circulen las cosas en circuitos más amplios.

M. Mauss habla del *mana* en términos de un poder sobrenatural y principio de acción que establecen determinadas religiones. El mana implica autoridad y constituye un talismán; es una fuente de riquezas que a su vez, es fuente de autoridad.

El taonga en los maori, connota todo lo que hace rico, poderoso, influyente; todo lo que tiene un *hau*. El *hau* es un poder espiritual, es lo que hace que el bien (que contiene *hau*) sea reciprocado. El *hau* es el espíritu de taonga. El hau "designa como el latín *spiritus*, a la vez el viento y el alma", más precisamente, al menos en ciertos casos, el alma y el poder de las cosas inanimadas y vegetales, la palabra mana está reservada a los hombres y a los espíritus y se aplica a las cosas menos frecuentemente [*Ibídem.*:158].

"En el fondo es el *hau* quien quiere regresar a su lugar de nacimiento, al santuario de la selva y del clan y a su propietario" [*Ibídem.*:160].

C. Lévi-Strauss [1968] señala que según Mauss, hay una virtud que fuerza a los bienes a ser dados, recibidos y reciprocados; esta virtud se concibe subjetivamente y en este caso, según Lévi-Strauss, se presenta un dilema. O esta virtud no es otra cosa que el acto de intercambio mismo, tal y como se lo representa el pensamiento indígena y pero entonces uno se encuentra en un círculo: o el intercambio determina la virtud y la virtud determina el intercambio. O bien, la virtud tiene naturaleza diferente al intercambio y, en relación a dicha virtud, el intercambio es un fenómeno secundario. La solución según C. Levi-Strauss [*op. cit.*:xxxviii], es que "el intercambio es el fenómeno primitivo y no las operaciones discretas en las que la vida social lo descomponen".

Para C. Lévi-Strauss, el *hau* y el *mana* configuran la filosofía primitiva sobre el don, pero no hay que confundir lo que los indígenas creen sobre un hecho social y lo que este hecho social es realmente. Por eso, considera que M. Mauss se equivoca, ya que Mauss supone que es la

filosofía de los primitivos (el *hau* y el *mana*) la que ofrece la solución. Hay que distinguir entre lo que los primitivos creen que pasa con el don y lo que realmente sucede.

Para C. Levi-Strauss, la sociedad es intercambio. Intercambio de mujeres, cosas y símbolos; es en el intercambio mismo en donde se encuentra el don. Así, las cosas circulan porque circulan y, es la circulación necesaria de cosas, mujeres y símbolos lo que explica la circulación de dones. Los individuos, para este autor, siempre han buscado palabras que tienen significantes flotantes (en francés: *truc*, machin) (cachivache, agregamos nosotros) que se dicen para significar cualquier cosa y que corresponden al uso de las palabras *mana* y *hau* que conducen a falsos conocimientos; por eso la filosofía indígena no debe tomarse como solución del enigma del don.

Se pasará ahora a ver el enigma del don según Maurice Godelier [1996]. Su análisis del don y su proposición para resolver el enigma proviene fundamentalmente, del estudio que realizó sobre los Baruya de Nueva Guinea.

Para este autor lo social es una combinación de formas de intercambio y el origen profundo de éstas, se debe buscar en la estructura inconsciente del espíritu y en su capacidad de simbolizar.

Godelier señala que en Levi-Strauss, la vida social deviene en un movimiento de intercambios perpetuos entre individuos y grupos. Son intercambios de palabras (signos), bienes y mujeres. Por eso a la vida social se le comprende mejor, cuando se le considera como un lenguaje.

Godelier acepta junto con Lévi-Strauss, que las palabras *mana* y *hau* configuran significantes flotantes que conducen a falsos conocimientos, pero que se debe reconocer que ellos, los significantes, tienen un contenido que se encuentra basado en las prácticas sociales y que el don conduce a la creación de obligaciones durables y sagradas que marcan diferencias y jerarquías sociales.

M. Godelier coincide con C. Lévi-Strauss en que la solución del problema no debe encontrarse en la conciencia del individuo sino en la estructura del inconsciente social.

Este autor, Godelier, señala que, si bien es cierto que el ser social del hombre no se reduce a lo consciente, también indica que hace falta algo más que las estructuras inconscientes del espíritu para explicar lo que sucede en las estructuras conscientes. Para que el pensamiento produzca

lo real social, hace falta que se integren dos capacidades: la de representar e imaginar y, la de simbolizar y comunicar las cosas reales.

El concepto de imaginario, que es fundamental para Godelier, no queda claramente explicitado en su trabajo. Él señala que lo imaginario es una condición esencial, un pivote para la construcción de lo real, el cual consiste en lo que agregan los seres humanos por el pensamiento (es decir idealmente) a sus capacidades reales y de todo lo que, en el pensamiento, extraen a sus capacidades reales [*Ibídem.*:186]. En cuanto al concepto de símbolo, no se encuentra en el trabajo de M. Godelier ni siquiera una definición imprecisa de tal concepto como en el caso del concepto de lo imaginario. Repite constantemente que lo simbólico prima sobre lo imaginario pero esta afirmación queda en el aire.

Desde el punto de vista de nuestros análisis, podemos decir que, si bien es cierto que Godelier no presenta conceptos claros y bien formulados sobre lo imaginario y sobre lo simbólico, todo indica que lo que él quiere decir con uno y otro concepto y la aplicación que les da a ambos, tienen un elevado grado de validez.

Creemos que se pueden redefinir ambos conceptos en forma sencilla y un poco más clara, utilizando los resultados actuales de la neurociencia para después retomar el análisis de Godelier.

Iniciemos el análisis que es nuestro tomando como punto de partida los resultados modernos de la neurociencia [Edelman, 2004]. Se pueden distinguir dos sistemas: el que proviene de las señales del mundo externo y el que surge del sistema de sí mismo. Ambos sistemas forman un complejo número de circuitos que tienen intersecciones e interactúan entre ellos. Los sistemas que toman las señales del mundo externo pasan por un conjunto de órganos cerebrales en donde se configura la conciencia primaria; esta conciencia primaria proviene de las relaciones anteriores que se forman en el cerebro entre las informaciones provenientes del exterior y las provenientes del sistema de sí.

Se entiende por conciencia primaria al hecho de ser consciente mentalmente de las cosas del mundo y a tener imágenes mentales en el tiempo presente. Esta conciencia se asocia a un sentimiento de sí, socialmente definido, que conduce a una idea del presente y del futuro como un presente recordado. Es decir, que a este nivel de conciencia no se tiene claridad de lo que es el pasado o el futuro ya que estos tiempos sólo se hacen conscientes en términos de un presente recordado. Las

imágenes de lo que se puede denominar pasado o futuro sólo existen en tanto que presente recordado.

En la conciencia de orden superior, el pasado y el futuro existen como tales; además se tiene conciencia de sí, en tanto que ser social que puede ser denominado (que tiene un nombre) y se cuenta con la conciencia de ser consciente. Para tener conciencia de orden superior hace falta que el animal posea un lenguaje; algunos primates de orden superior tienen aptitudes semánticas pero carecen casi totalmente de aptitudes sintácticas. Algo de aptitud semántica conduce a alguna forma elemental de conciencia de orden superior. La conciencia de orden superior tiene como referente fundamental a sí misma.

Tanto la conciencia primaria como la conciencia de orden superior, no se reducen a órganos cerebrales ni siquiera a circuitos establecidos sino que son procesos que integran circuitos en donde procesos y circuitos son de geometría variable.

G.M. Edelman establece: "Nosotros somos conscientes de ser conscientes, nosotros tenemos una conciencia *narrativa* explícita del pasado y nosotros podemos construir escenarios en un futuro *imaginario*" [*Ibídem.*:122] (el énfasis es nuestro).

Regresando a los circuitos neurológicos, se puede decir que las señales del mundo que configuran conciencia primaria establece un bucle reentrante que conecta la memoria que configura tanto valores como categorías (en el sistema de sí mismo) y que en consecuencia, clasifica la información proveniente del exterior. Esta conciencia primaria genera procesos que tienen repercusiones e intersecciones con las áreas lingüísticas cerebrales (principalmente el área de Broca), dando lugar a la conciencia de orden superior.

Todos los circuitos anteriores entran en relación con el sistema que conforma el sí mismo de cada persona y que se establece por circuitos de geometría variable entre distintos órganos cerebrales: tronco cerebral, hipotálamo, amígdala, hipocampo, áreas frontal, parietal, etcétera.

Como lo señala Edelman "El cerebro es capaz de ir más allá de la información que se le da". Esta capacidad de ir más allá de la información del mundo exterior, de arreglarla de diferentes maneras, de darle nuevos sentidos y nuevas configuraciones es lo que constituye la imaginación.[2]

[2] Esta concepción de lo imaginario, aunque surge de los análisis de G. M. Edelman, no la proporciona de esta forma dicho autor. Tal autor trabaja también con lo imaginario pero no lo define específicamente. Tal concepto lo presentamos nosotros con base en los análisis de Edelman.

Godelier, a diferencia de Edelman, sigue una visión estructuralista dura en el mismo sentido que le da Lévi-Strauss, que consideran que el lenguaje nace de un solo golpe; esta visión es holista ya que supone que el todo se impone al individuo.

Ayudándonos con los análisis de la neurociencia podemos precisar la idea de imaginario de Godelier, diciendo que el individuo existe y actúa, y aunque es cierto que recibe de lo social un lenguaje ya estructurado, una cultura, una mitología, el individuo no sólo es un ente pasivo, sino que actúa y en cierta medida, selecciona de esa herencia lo que le conviene, además tiene emociones que son claves.

Sobre lo que es simbólico, se puede partir tanto de la neurociencia como de los resultados antropológicos.

Si se parte de la neurociencia ya se vio que la conciencia de orden superior consiste, principalmente, en la capacidad semiótica del cerebro que conduce a un lenguaje. Si hay lenguaje, hay símbolos, es decir, hay una relación entre un significante y un significado. La neurociencia señala que el cerebro humano tiene la capacidad de dar y reconocer el sentido de un significante, pero no puede aclarar la diferencia entre signo y símbolo. Para ello es necesario recurrir a la antropología.

Se podría suponer que el concepto de lo simbólico proviene de la idea de E. Durkheim ya que para este último [Tarot, 1999:222], las representaciones colectivas se proyectan sobre cosas y animales y es en este sentido, que se presenta lo simbólico que determina la conducta de los individuos y cambia sus estados emocionales y afectivos. De esta manera se modela el sentimiento colectivo. Los símbolos son soportes comunes. Los símbolos hacen al clan. La simbolización implica una energía colectiva y por eso el símbolo es un vector de fuerza.

Así, hay signos especiales que implican representaciones colectivas, son significantes importantes en la conducta y los sentimientos colectivos, en la identidad colectiva de un grupo y constituyen vectores de fuerza. Los símbolos serían un tipo especial de signos.

Si se recurre a E. Leach [1978], el signum conduce a una representación de B por A establecida en forma arbitraria. El signum puede ser un símbolo o un signo. En el símbolo "A representa a B por asociación arbitraria" [*Ibídem.*:17]. En el signo "A representa a B como parte de un todo (una corona es signo de realeza)". Hay dos clases de símbolos:

símbolos estandarizados que son habituales, y símbolos individuales que se formulan y comprenden solamente por una persona en particular. Los símbolos estandarizados pueden ser convencionales pero totalmente arbitrarios ("la serpiente el símbolo del mal") e iconos en donde la asociación entre A y B corresponde a una "semejanza planeada" [*Ibídem.*:21]. Esta clasificación es útil, pero si se considera que el signo es una relación arbitraria entre un significante y un significado, no se puede llegar a partir de Leach, a una distinción clara entre signo y símbolo.

Recurriendo al diccionario Petit Robert [2005] se puede tener una aproximación un poco más nítida. Según esta referencia, el símbolo es un signo de reconocimiento. Así, el símbolo ya no es cualquier relación entre significante sino una en especial que implique reconocimiento. Continuando con el Petit Robert, el símbolo es una fórmula en la cual la iglesia resume su fe; un objeto o imagen que tiene valor evocador mágico o místico, una persona que encarna o personifica de forma ejemplar. También para el Petit Robert el símbolo tiene el sentido de signo, pero lo refiere en especial cuando existe una correspondencia analógica (ícono en el sentido de Leach o de Humberto Eco).

Así, el símbolo es un signo especial que se liga a una iglesia que lo usa como síntesis de su fe, a evocaciones mágicas o místicas a personas que encarnan algo en forma ejemplar. El símbolo es un tipo especial de signo.

De acuerdo con A.R. Alleau [1989], si la relación entre significante y significado en los signos es arbitraria y convencional, el símbolo es un intermediario entre ritos y mitos; el signo implica una convención y el símbolo una semejanza,[3] es una relación analógica que contiene una fuerte carga afectiva. Así, para este autor los símbolos son expresiones globales que evocan una situación de comunicación verbal por medio de gestos rituales y dependen de un comportamiento sacro que orienta lo humano hacia lo no humano. En términos de los conceptos de Leach, el símbolo es un icono[4] ligado al campo de lo sagrado.

[3] Aunque Allau no lo especifica, es indispensable aclarar que las semejanzas no pueden existir por sí mismas sino que están culturalmente definidas. Lo que es semejante en una cultura puede no serlo en otra.

[4] Debe subrayarse que la relación de semejanza o analógica, no puede provenir del parecido intrínseco entre el significante y el significado, sino que esta relación de semejanza, analógica o de parecido, está predeterminada por la cultura en la cual el icono se localiza.

De acuerdo con G. Durand [2000:19], se pueden encontrar un conjunto de diferencias entre signo y símbolo. De entre ellas se puede señalar que en el signo, el significante es arbitrario y en el símbolo no lo es.

Los análisis de Mircea Eliade [1955:11] van en el mismo sentido, ya que él afirma que "símbolo, mito, imagen pertenecen a la sustancia de la vida espiritual".

En síntesis, se puede decir que un símbolo es una clase particular de signo que tiene las siguientes características.

1. Hay una relación de semejanza entre el significante y el significado. Esta relación de semejanza sólo es válida en el interior de una cultura determinada.
2. El significado del símbolo tiene un valor muy importante dentro de una determinada sociedad y cultura. Este valor puede provenir de lo sagrado mismo que se opone a lo profano o de una religión laica, es decir, de una configuración de lo sagrado a partir de creencias que no implican seres sobrenaturales.
3. El símbolo es un signo que tiene una carga social afectiva muy marcada.
4. El símbolo se refiere a representaciones colectivas fundamentales de una sociedad.

Regresando a las tesis de Godelier, ahora se puede comprender que cuando el símbolo es un signo con las cuatro propiedades anteriores, se puede interpretar la afirmación en donde este autor señala que los símbolos son más fuertes que la imaginación ya que, ellos son los centros simbólicos de referencia a partir de los cuales, se configura el imaginario social tal y como se concibió con anterioridad.

El análisis que hemos realizado nos conduce a una idea menos borrosa de imaginario individual y de símbolo, falta ahora aclarar la relación entre el imaginario individual y el colectivo. Nosotros no tenemos una idea precisa de la relación entre ambos, pero contamos con algunos elementos e hipótesis. El individuo al nacer, hereda una cosmovisión que es el producto del imaginario colectivo de generaciones anteriores; al mismo tiempo que aprende a hablar hereda los aspectos esenciales de este imaginario y de sus símbolos. El individuo no está totalmente obligado a seguir puntualmente el imaginario y los símbolos heredados, cuenta con cierto grado de libertad. Así, en términos de su herencia, de su medio ambiente, de sus circunstancias, del azar y de su grado de

libertad, va a actuar en sociedad y se va a integrar a ella en términos no sólo de armonía sino de tensión. La imaginación implica una cosmovisión y una socio-visión. Las relaciones de armonía y de tensión y las contradicciones entre individuos y grupos en el seno de una sociedad hace que ésta se transforme, refuerce y adquiera nuevos símbolos y mantenga, reconstruya o modifique su imaginario social. De esta forma, como lo diría el viejo Marx, los seres humanos son actores y autores de su propia sociedad.

Con una idea menos borrosa sobre lo imaginario y el símbolo, se puede ahora continuar con los análisis de Godelier sobre el don.

Para este autor, el individuo cuenta con tres funciones: lo imaginario, lo simbólico y lo real. Estas tres funciones se combinan en el conjunto de relaciones que configuran la existencia social de los humanos. Hay un conjunto de formas posibles con las que los sujetos pueden imaginar las relaciones sociales en las cuales viven y este hecho diferencial, es uno de los factores claves que distinguen a las sociedades y a las épocas. Las sociedades cuentan con una vida real y una forma en la que conciben (imaginan) esta vida real. Este imaginario colectivo se concretiza en instituciones y en los símbolos que las representan y así, el imaginario se hace parte de la misma realidad social de la cual surge.

El *mana* es el imaginario que nace de las creencias, es el elemento mágico fundado en la doble creencia de que existen seres y fuerzas invisibles que controlan el orden y la marcha del universo. El individuo puede actuar sobre estas fuerzas por medio de la plegaria y el sacrificio y adecuando su conducta a lo que él imagina son los deseos de lo sobrenatural. Por eso el don a los dioses es fundamental. Los sujetos viven en deuda con los dioses, ya que éstos les otorgaron la vida y sus condiciones de existencia. No todo lo imaginario constituye un vector de fuerza; para serlo, requiere que se constituya como creencia, norma de comportamiento y fuente de moral.

Se tiende a plasmar dos clases de objetos: los que se pueden y se deben dar y los que no se pueden dar y son inalienables. Estos últimos son talismanes, saberes, ritos, etcétera. De esta manera, es necesario guardar para poder dar y dar para poder guardar. En esta relación, la religión es la que impone el carácter sagrado y establece la prohibición de enajenar.

En los Baruya, continúa el autor que analizamos, la cosa o la persona dada no queda totalmente en manos del donatario, dar es ceder el uso,

no la propiedad. Nosotros diríamos en términos del derecho mexicano, que se dona el usufructo y no la propiedad. De esta manera se crea una deuda que un contra-don cualquiera no puede anular y la deuda obliga a re-donar en donde el re-donar no es devolver sino un dar nuevamente, originándose así un endeudamiento mutuo. El don conduce a una relación de alianza. Lo que realmente interesa es demostrar generosidad, ganar prestigio, tener socios y guardarlos lo más posible.

En una sociedad como las sociedades primitivas, lo esencial de las relaciones sociales se realiza y toma la forma de relaciones entre personas, entonces se presenta la tendencia a creer que las cosas son también personas. En términos de Lévi-Strauss, diríamos que hay una personificación de las cosas. Esta personificación de las cosas conduce, regresando a Godelier, a que el don integra en sí, una parte esencial de las relaciones sociales en que él se realiza.

Nótese que en las sociedades modernas capitalistas, aseveramos nosotros, lo que sucede es lo contrario y como, siguiendo a Marx, la relación de las personas pasa por una relación entre las mercancías y por ende, lo que se tiene es una cosificación de las personas.

De nuevo con Godelier, el imaginario es la condición esencial, el pivote de la construcción social. Las personas actúan en lo social por medio de las concepciones y mandatos que provienen de su imaginario. Las relaciones sociales existentes requieren de un imaginario tal, que los hombres que las viven, las conciben como legítimas y como las únicas posibles. De esta manera, los sujetos piensan que sus relaciones reales tienen su origen en un más allá en donde se marca un orden inmutable y sagrado. De ahí la relación íntima entre lo sagrado y el poder.

El don es parte de lo social que genera un imaginario que norma y obliga al mismo don; lo imaginario se confunde con lo real mismo y se hace muy difícil de distinguir por el individuo que habita una sociedad; el hombre se encuentra acorralado en el mundo de sus representaciones, de sus deseos, de su voluntad. Así, las relaciones sociales son de tal forma, que conducen a una opacidad necesaria entre lo real social y la visión del sujeto que las habita y que se encuentra sobredeterminado por el imaginario social que él mismo creó y que requiere para su existencia social y material.

Los objetos materiales fabricados que son objeto de dones son así, combinaciones de realidades sensibles de lo ideal y de lo cultural, incorporadas en la materia.

Las relaciones sociales en las que vive el hombre le son, necesariamente, borrosas y difíciles de comprender, de ahí que Mauss se equivoque al querer tomar la filosofía indígena del *hau* y del *mana* como las causas del don, es decir, las de aceptar y las de reciprocar. Tal es en el análisis de Godelier la causa del error de Mauss.

Nosotros pensamos que C. Lévi-Strauss también ofrece un juicio incompleto, pues decir que la circulación de signos, bienes y mujeres es parte esencial del ser social, no conduce a la obligación de dar, recibir y reciprocar, ya que hay muchas otras formas de comunicación de los mismos elementos.

M. Godelier va a señalar que es en el contenido sagrado de muchos objetos que no están hechos para el don sino para guardarse, en donde se encuentra el elemento que explica el enigma del don.

Para caracterizar a los objetos sagrados, Godelier señala que: "Todo pasa como si no fuesen los individuos los que diesen sentido a las cosas, sino las cosas, de las cuales el sentido proviene del más allá del mundo de los hombres y que se transmiten a los sujetos bajo ciertas condiciones. Dicho en otra forma, la síntesis de lo decible y lo indecible, de lo representable y de lo irrepresentable se realiza en un objeto exterior al hombre, pero que ejerce sobre las personas, sobre su conducta, sobre su existencia, la más grande influencia; dicho una vez más y en otra forma, con el objeto sagrado estamos en un punto extremo en donde la opacidad necesaria a la reproducción de la sociedad, se encuentra plenamente realizada". Luego agrega: "*Los hombres se encuentran finalmente alienados a un objeto material que no es otra cosa que ellos mismos, pero un objeto en el cual ellos mismos han desaparecido*" […] "Es una enajenación que nace en el interior de cada quién porque ella tiene su fuente en las relaciones que hacen el ser social de todos" […] "*Más aun que los textos sagrados, los objetos sagrados realizan la síntesis de lo real y de lo imaginario que componen el ser social del hombre*" [Godelier, *op. cit.*:190 (el énfasis es nuestro)].

Los objetos preciosos deben cumplir varias funciones:

a) "Ser sustitutos de personas reales,
b) Testimoniar en ellos la presencia de poderes de seres imaginarios (divinidades, espíritus de la naturaleza, ancestros),
c) Ser comparables entre ellos de manera que ellos ofrezcan por sus cantidades y/o por sus cualidades, los medios de sus propietarios de medirse los unos a los otros para elevarse por encima de otros" [*Ibídem.*:222].

Los objetos preciosos deben ser:

d) Inútiles o al menos inútiles en las actividades cotidianas de la subsistencia o de la existencia.
e) Ser abstractos, como conchas, dientes de cochino. Su abstracción y la disjunción de la vida cotidiana, les dan la posibilidad de incorporar relaciones sociales y sistemas de pensamiento para representar a los actores sociales sobre una forma “material, simbólica y abstracta” [*Ibídem.*:223] y de esta forma, pueden ser parte ideal del funcionamiento de las relaciones sociales en torno a la riqueza y el poder así como de la manera de acceder a ellos.
f) Ser bellos de la manera en que es concebida la belleza en dichas sociedades.
g) Ser fuente de emociones para crear una intimidad entre el objeto y la persona que los posee.

Lo que se requiere para que un objeto precioso circule, es que su valor imaginario sea compartido por los miembros de las sociedades que comercian entre ellas. Es evidente que las monedas son un tipo de objetos preciosos.

La tesis de Godelier sobre el don es que no es suficiente reconocer como lo hace Lévi-Strauus; además se requiere que “existan cosas extraídas al intercambio, puntos fijos a partir de los cuales el resto de los sujetos, bienes servicios, puedan girar y circular” [*Ibídem.*:232].

Existen diferentes tipos de clasificaciones entre diferentes tipos de intercambios y diferentes tipos de objetos que circulan. Hay objetos sin uso en la vida cotidiana, inútiles como mercancías, que poco a poco comienzan a identificarse a personas humanas o a seres sobrenaturales. Cuando estos objetos adquieren un nombre y una identidad, tienden a adquirir poderes. Cuando los objetos pasan a la relación de intercambio entre los individuos con los seres sobrenaturales, entonces el objeto se sacraliza. Cuando el objeto entra en la relación de hombres y dioses se sacraliza y adquiere un valor más grande de lo que tenía. “... lo sagrado —contrariamente a lo que pensaba Durkheim quien separaba demasiado y radicalmente lo religioso de lo político— tiene siempre que ver y hacer con el poder en la medida en que lo sagrado conforma un cierto tipo de relación con los orígenes” [*Ibídem.*:236]. De esta manera, son donde los orígenes de los individuos y los grupos pesan sobre los lugares que

ocupan en el seno de un orden social y cósmico, las personas sacralizan las relaciones entre ellos y el universo, y no los objetos, pero no son conscientes de estos mecanismos y tienden a cosificar sus realidades.

De hecho, según Godelier, en la religión los seres reales se desdoblan en hombres imaginarios más poderosos que los hombres reales. En este desdoblamiento se produce un ocultamiento de lo real y una inversión de relaciones de causa y efecto. Este fenómeno tiene que ver con la legitimación del poder ya que, para los poderosos, la sociedad tal y como se encuentra, tal y como se le aparece al individuo, se encuentra bien y se requiere que todo se mantenga así.

El objeto sagrado será entonces, la síntesis visible de todo lo que una sociedad desea presentar y disimular de ella misma, por lo que el objeto sagrado unifica en él el contenido de las relaciones sociales. Por eso hay primacía de lo simbólico sobre lo imaginario.

Los objetos sagrados se guardan y no se dan porque su posesión otorga a su poseedor poderes que lo distinguen del resto de la sociedad. Los objetos sagrados se viven como si fuesen dones de los dioses a los hombres y por ende legitiman el poder de los individuos que los poseen. Tener esos objetos significa que se tiene acceso a los poderes del más allá que controlan la vida y la riqueza; por eso al Faraón se le otorgaba esencia divina.

Por esa razón quien controla esos objetos tiene el monopolio de las condiciones imaginarias de la reproducción de la sociedad. De esta manera, surge la idea de que en la sociedad hay relaciones jerárquicas y asimétricas que son las fuentes de obligaciones recíprocas y de relaciones de obediencia.

En síntesis, para Godelier la triple obligación de dar, recibir y reciprocar tiene fundamentos distintos según sea la relación entre los sujetos o entre sujetos y dioses. En ambos casos, el hecho de que los objetos tengan el carácter de sagrado en alguna medida, es clave. Entre hombres, los objetos sagrados no transfieren la propiedad sino sólo el usufructo, ya que los objetos están en junción con determinadas personas y, dado que el donatario sólo los posee para su uso y no en propiedad (en usufructo), el objeto tiene entonces que ser restituido. Entre individuos de distinto poder, en razón de que los poseedores de bienes sagrados son mediadores con los seres sobrenaturales y en tal función hay obligación de los seres sin esta cualidad de dar, recibir y reciprocar. Finalmente, entre

sujetos y dioses, por el hecho de que los hombres tienen una deuda de vida con los seres sobrenaturales.

Godelier explica que es por medio de la filosofía del primitivo la forma como ellos observan y viven el don, pero ni el *hau* ni el *mana* son explicaciones reales de lo que sucede. Aclara también por la presencia de objetos sagrados la relación que implica los dones hechos hacia el más allá, hacia lo sobrenatural. A partir del poder que surge de los bienes sagrados, se explica una parte del poder y por ende también los dones de tipo asimétrico o entre seres humanos desiguales, ya que el *potlatch* es un don que conduce a legitimar un poder. Por otra parte, los dones dados a los poderosos se explican porque ellos, al poseer los objetos sagrados, son los mediadores con los poderosos.

Es cierto que su análisis sobre los objetos sagrados que no se donan, es importante para comprender muchas facetas del don, pero de ahí no se puede concluir que lo que se dona se explica por la existencia de lo sagrado y por efecto de que el don entre sujetos sólo es un usufructo, ya que entre hombres el hecho de que alguien tenga únicamente el bien en términos de usufructo, no implica que no se sienta tentado a quedarse con el bien y se niegue a reciprocar. Además, no todos los dones se realizan en términos de bienes sagrados, también existe y es muy importante, el don en términos de bienes normales no sagrados, y en ellos también se encuentran las tres obligaciones de dar, recibir y reciprocar. Así, la triple obligación entre individuos sólo queda parcialmente explicada por las-teorías presentadas. El hecho de la reciprocidad (reciprocar) que tiende a ser efectiva en la mayoría de las sociedades, requiere de un elemento más no tomado en cuenta por los autores analizados. Nuestra hipótesis es que, en la moderna teoría de juegos, el dilema del prisionero ayudará a comprender la reciprocidad en el don entre los hombres cuando éste último no es asimétrico.

Segunda parte
El dilema del prisionero

No se requieren conocimientos de teoría de juegos para poder comprender los análisis siguientes ya que primero trataremos de exponer esta teoría en la forma más sencilla posible y luego procederemos a definir lo que es un juego en términos de esta teoría. En la primer sección, se presentará el dilema del prisionero cuando hay una sola tirada; poste-

riormente el dilema del prisionero cuando hay tiradas (juegos) repetidas. En la segunda sección, se analizará el dilema del prisionero cuando el juego se repite muchas veces y da lugar a la posible cooperación entre los jugadores y, al final de esta sección, señalaremos varias reglas que han surgido de simulaciones por computadora de juegos repetidos del dilema del prisionero y la adaptación que realizan los jugadores de las distintas estrategias.

Todo deporte es un juego, pero existen muchos juegos que no son deporte. Hay muchas situaciones sociales y antropológicas que se pueden simular por medio de la teoría de juegos, por ejemplo la lucha por el poder, el uso de un bien público. Ahí en donde hay algo que se disputa, hay ciertas reglas para determinar quién se queda con qué o con qué parte de lo que está en juego y también hay actores que reflexionan sobre su forma de actuar y las repercusiones que tienen las acciones de los otros, es decir, se tiene un juego. La teoría de juegos se ha aplicado mucho más a la economía que a otras ciencias sociales, pero es un instrumento útil para el análisis en casi todas ellas. Un juego es una relación entre dos o más personas o grupos sociales en los que se presentan las siguientes características:

a) Hay dos o más agentes con intereses distintos o en conflicto. Cada uno de ellos trata de conseguir su mejor provecho.
b) Cada agente tiene un conjunto seleccionado de posibilidades de acción que se denominan estrategias. Lo que cada agente o jugador consigue, depende de las estrategias del otro o de los otros. Toda acción requiere una valoración de lo que los otros realizarán
c) Los juegos poseen reglas que gobiernan el orden en que se realizan las acciones, que determinan el conjunto posible de acciones permitidas y definen en qué medida se relaciona el resultado del juego con las acciones adoptadas.
d) Jugar el juego es una simulación de lo que sucede con la aplicación de estrategias de cada jugador.
e) El resultado del juego está totalmente determinado por la selección de estrategias de cada jugador.
f) Con cada resultado hay un premio o castigo para cada uno de los jugadores.

La teoría de juegos propone una tipología muy amplia de juegos y estudia un conjunto igualmente amplio de juegos aplicables a distintas

situaciones. Para efectos de este artículo sólo se trabajará con el llamado "dilema del prisionero".

En general, los juegos se dividen en dos grandes apartados: no cooperativos y cooperativos. Los juegos cooperativos tienen reglas que conducen a que los jugadores, o una parte de ellos, puedan realizar acuerdos explícitos entre sí. En los juegos no cooperativos, no existe tal posibilidad de acuerdos. Todos los juegos se dividen también en dos tipos: los que tienen información completa, es decir, que cada jugador sabe con exactitud el monto de premios que puede recibir y conoce a la perfección la estrategia del otro(s) jugador(es).

En este artículo únicamente se tratará el dilema del prisionero que cuenta con la información completa y en situación no cooperativa.

La tesis que se sostendrá es la siguiente: en el dilema del prisionero cada jugador tiene dos posibilidades: cooperar y no cooperar. Cuando el juego es a una sola tirada simultánea, la mejor solución (o menos mala) para ambos jugadores es la de no cooperar. Cuando el juego se efectúa con muchas repeticiones y las jugadas son alternativas, la mejor decisión de ambos jugadores es la de cooperar y la mejor estrategia es la de "toma y daca".

Se utiliza el dilema del prisionero ya que en él se puede simular perfectamente todo el sistema de dones que hemos analizado en la primer parte de este artículo. Así, los resultados que se obtienen del análisis del dilema del prisionero, serán muy importantes para el estudio del enigma del don y que será motivo de las conclusiones de este artículo.

El dilema del prisionero

Primero se hará una exposición del dilema del prisionero en términos de relato y luego se realizará una presentación más formal del mismo.

En teoría de juegos, el dilema del prisionero se explica a partir del siguiente relato: dos personas son acusadas por la posibilidad de haber cometido un crimen; cada una de ellas es interrogada en forma separada y aislada de la otra. Si ninguna de ellas confiesa nada sobre el crimen, el castigo que se les puede dar a cada una es muy pequeño, ya que la ausencia de confesión conduce a una carencia de pruebas.

En el dilema del prisionero se hace la hipótesis de que la policía tiene más interés de culpabilizar a alguien que en resolver el crimen (naturalmente que cualquier semejanza con México es pura coincidencia); es por

eso que el interrogatorio de cada prisionero, busca que éstos confiesen y para lograrlo, se les promete que si confiesan, contarán con una pena reducida; en cambio, si uno de ellos no confiesa pero el otro sí lo hace, al que no confesó se le achacará todo el crimen y por tanto, tendrá una pena muy elevada.

Cada prisionero se encuentra en un dilema, si los dos resisten el interrogatorio y ninguno de los dos confiesa, ambos saldrán beneficiados y su condena será pequeña. Pero cada uno de ellos tiene legítimas dudas sobre una posible traición del otro. Si el otro confiesa y él no lo hace, el otro saldrá libre y él cargará con toda la culpa. Además, para presionar, los policías le dicen a cada prisionero que el otro ya confesó.

En general, los dos prisioneros, temerosos de la traición del otro, terminan por confesar, para refugiarse en la solución que, para cada uno de ellos, es la menos mala, ya que por medio de la confesión obtienen una pena menos severa.

Lo óptimo sería que ninguno confesara, pero como ambos tienen miedo de la traición del otro, es difícil alcanzar la solución óptima para refugiarse en la solución menos mala.

El dilema del prisionero es un problema de lógica y de creencias. Los expertos en teoría de juegos suelen poner tres condiciones para que el dilema pueda resolverse en términos de cooperación y de la solución óptima.

1. Las reglas tienen que ser transparentes, las ventajas de la cooperación deben estar claramente evaluadas y el reparto de tales ventajas debe estar bien establecido.
2. Debe haber una creencia firme en la lealtad del otro y en su decisión de no traicionar.
3. Para estar seguro de que no habrá traición, debe haber un fuerte castigo para todo aquel que traicione, de tal manera que las ventajas de la traición sean menores que el castigo por la misma.

La historia es abundante en las lealtades basadas en fuertes creencias y en la eficacia de los castigos. Las mafias suelen establecer pactos de sangre que se solidifican con fuertes castigos ante cualquier posible traición.

En términos más formales podemos representar el dilema de la manera siguiente. Supóngase que tenemos dos jugadores: jugador 1 y jugador 2. Cada uno de ellos tiene solamente dos alternativas: cooperar y defraudar. De esta forma podemos ejemplificar el juego a través del cuadro 1.

Cuadro 1

Dilema del Prisionero

		Jugador 2: Coopera	Jugador 2: Defrauda
Jugador 1	Coopera	3 3	5 0
	Defrauda	0 5	1 1

El cuadro (que tiene el nombre de matriz en términos matemáticos) corresponde totalmente a la descripción del dilema del prisionero en términos de relato. Supóngase que cada jugador es un prisionero. La acción coopera significa que el prisionero 1 coopera con el prisionero 2 y por eso, aunque ninguno de los dos sabe lo que va a hacer el otro, por cualquier tipo de razones que se tenga decide cooperar. La otra acción es de defraudar y consiste en señalar al otro prisionero (jugador) como culpable del asesinato. En el cuadro (matriz), los números que se encuentran corresponden a los premios de cada jugador (prisionero). Los números que se encuentran en la parte baja izquierda de cada cuadro son los posibles premios que gana el jugador 1 y los de la parte alta derecha los correspondientes al jugador 2. Así, si el jugador 1 coopera y el jugador 2 decide defraudar entonces el premio de 1 es cero y el de 2 es cinco.

Es muy importante subrayar que no se trata de un juego de suma cero en el que lo que gana un jugador lo pierde el otro. La suma de las recompensas que se encuentra en la casilla de arriba a la izquierda es de seis; la suma de las dos casillas abajo izquierda y arriba derecha es de cinco y la suma de la casilla de abajo a la derecha es de dos. Las recompensas no son fijas sino que dependen de las estrategias seguidas por los jugadores.

Si los dos deciden defraudar, cada uno tendrá un premio bajo que corresponde a un periodo de prisión bajo en el relato anterior. Si uno defrauda y el otro coopera, el que defrauda tendrá un premio de cinco (salir libre en el relato anterior) y el que coopera tendrá un premio de cero (irá a prisión en el relato). Si los dos cooperan (nadie denuncia al otro), los dos tendrán un premio de tres, es decir, un periodo de prisión muy corto.

Analicemos las condiciones del juego. Si el jugador 1 decide cooperar, el jugador 2 tendrá todas las condiciones de obtener una buena ganancia jugando defraudar y el jugador 1 tendrá un premio nulo. Nótese que si el jugador 1 decide defraudar, entonces tiene su ganancia posible más elevada que será cinco en el caso que el jugador 2 decida cooperar y de tres en el caso que el jugador 2 decida defraudar.[5] Entonces, dado que el jugador 1 no sabe qué es lo que va a jugar 2, no le conviene jugar cooperar ya que puede quedarse en cero de premios y por ende, le conviene tener la estrategia de defraudar. Desde el punto de vista del jugador 2 la estrategia es la misma y por ende, le conviene defraudar. En consecuencia, a ambos jugadores les conviene defraudar.

El resultado es muy sugestivo ya que ambos jugadores podrían ganar más (tres cada uno) si escogiesen la estrategia cooperar pero, dado que la estrategia cooperar es muy peligrosa, es más prudente y seguro jugar a defraudar lo que otorga menos ganancias pero más seguras. El dilema del prisionero es muy interesante y se aplica a muchas situaciones de la vida social por ejemplo, en la confianza.

Se puede decir, siguiendo a M. Gauss, que la confianza es un "hecho social total" (en el sentido de que atañe al conjunto de procesos sociales, éticos, económicos, etcétera) que tiene profundas repercusiones sobre la economía y las empresas.

El dilema del prisionero representa con claridad las repercusiones del proceso social de la confianza. Cuando dos personas entran en relación entre sí, puede haber una doble relación de confianza o de desconfianza entre ellas. Si hay confianza, entonces se da una cooperación benéfica para ambas, ya que se ahorran costos de transacción y se genera una sinergia cuyo resultado es mayor a la suma de los esfuerzos individuales. Si uno confía y el otro traiciona, todos los beneficios van

[5] En términos de la teoría de juegos se dice que la estrategia de jugar-defraudar es dominante con respecto a la estrategia de jugar-cooperar.

hacia el traidor y el que actuó con confianza, no sólo puede perder los provechos logrados, sino que puede resentir pérdidas. Si los dos desconfían, los beneficios logrados por cada uno son sensiblemente inferiores a los logrados por la confianza mutua y la cooperación. Cuando cada uno de los jugadores tiene recelo a jugar con confianza hacia el otro por efecto de una posible traición, la racionalidad individual conduce a un juego con desconfianza en el que se pierden todas las ventajas de la confianza y la colaboración.

La confianza es un proceso de anticipaciones simbólicas sobre la conducta del otro; la confianza se encuentra en el interior de una relación estructural entre la cultura y la ética, de hecho, entre ética y cultura hay una relación en doble sentido: de un lado, es la relación estructural cultural la que posibilita el tipo de normas éticas que pueden existir y del otro la ética realmente existente influye sobre la cultura. Así la relación en doble sentido entre ética y cultura conduce al establecimiento de normas de comportamiento y castigos a quien rompa tales normas.

Las condiciones que permiten establecer una relación de confianza son tres según André Orléan [1994]: el contrato, el juramento y la reputación. Nuestras investigaciones conducen a agregar otros elementos a los presentados por Orléan, éstos son: el honor, la existencia de una jerarquía que obligue a los actores a actuar con confianza, el temor al castigo, la familia.

Supóngase ahora que estamos ante dos individuos que pueden intercambiar dones. Si el sistema de dones y contradones se establece en un solo hecho, es decir, que pasa sólo una vez y en el que, después del don y el posible contra-don, los dos individuos no vuelven a tener relaciones de dones entre ellos, entonces el dilema del prisionero se aplica totalmente.

Tenemos el mismo cuadro o matriz solamente que ahora, en lugar de cooperar nos encontramos con la acción dar y, en lugar de traicionar nos encontramos con la acción no reciprocar (cuadro 2).

Si el individuo 1 (jugador 1) da, el jugador 2 tiene interés en no reciprocar ya que su premio es mayor si así lo hace. En otros términos, el que recibe no tiene interés en devolver pues su premio es mayor si no reciproca. Como el caso del individuo 2 (jugador 2) es similar, los dos terminan por no reciprocar que es lo mismo que no dar. Nótese que el caso de dar y no recibir nada a cambio, conduce a un premio igual a 0 y que, en caso de que los dos no devuelvan, conduce a un premio igual a

Cuadro 2

Dilema del Don en términos del dilema del Prisionero

		Jugador 2	
		Dar	No reciprocar
Jugador 1	Dar	3 3	5 0
	No reciprocar	0 5	1 1

uno para ambos, lo que implica que desde el punto de vista del individuo, es mejor no jugar el juego del don que dar sin recibir nada[6] ya que, el no recibir nada a cambio, puede implicar una desilusión.

El estudio se encuentra a primera vista en el mismo punto en que había quedado al terminar el análisis antropológico ya que la pregunta clave ¿qué es lo que obliga a alguien a reciprocar ante un don?, queda sin respuesta. Hay sin embargo, un avance que es importante debido a que se ha logrado formalizar el análisis antropológico del don en términos de la teoría de juegos[7] y este hecho permitirá pasar al siguiente paso o sea, el dilema del prisionero cuando hay juegos repetidos, con el cual se podrá dar un paso adelante en la resolución del enigma del don.

El dilema del prisionero en el caso de juegos repetidos

Conviene analizar ahora otro caso que se acerca más a la realidad social del don. El don no se realiza como un acto social único sino que es por

[6] Desde un punto de vista antropológico esta afirmación es dudosa ya que para el individuo el no dar conduce a la pérdida del lazo social que puede ser un mandato importante del grupo.

[7] La formalización aquí presentada es apenas elemental, con una formalización más avanzada que ya existe se puede acercar más en el análisis de conductas humanas estudiadas por los antropólogos y para conformarlas también, como grupos de transformaciones dentro de una o varias matrices de origen.

el contrario, un acto que se repite constantemente en la vida social. Por eso conviene estudiar lo que sucede cuando el juego del dilema del prisionero no se limita a un evento sino cuando, después de la primera acción, pueden venir muchas más acciones entre los mismos jugadores. En esta parte del análisis seguiremos a varios autores de teoría de juegos pero básicamente a Robert Axerold [1986] y su libro: "La evolución de la cooperación. El dilema del prisionero y la teoría de juegos".

¿Cómo se comportan los jugadores cuando hay una serie de varios juegos? El comportamiento va a depender de varios factores de los cuales, dos son fundamentales. Primero, lo que cada jugador considera que es la estrategia del otro no en un solo juego sino en el conjunto de los juegos de la serie. Segundo, la forma en que se evalúan los premios que se pueden obtener en cada una de las series subsecuentes; si al premio posible de la primer serie se le evalúa al 100 por ciento puede ser que el premio posible a ganar en el segundo juego de la serie se le evalúe en menos por ejemplo, en 80 por ciento y así sucesivamente.

El factor de evaluación de los premios en cada uno de los juegos de la serie es un **parámetro de actualización** que en adelante se denominará "*W*". Es muy sencillo comprender el sentido de *W*. Supóngase que un jugador espera ganar en el primer juego de la serie, un valor de cinco y, en el segundo, un valor de ocho. Supóngase además, que el valor que en el momento de iniciarse el juego es de 100 por ciento para los premios de la primera tirada (primer juego) y que la valorización que le da a los posibles premios del segundo juego es de 80 por ciento. Entonces el valor de *W* será de .8. El valor esperado de los dos juegos será de cinco del primer juego y de (0.8 x 10)= ocho el del segundo juego y por ende, el valor esperado de los dos juegos será de 13. El valor de *W* menor a la unidad, conduce a suponer que los premios futuros cuentan menos que los premios del presente.

Regresando a la pregunta sobre cuál será el comportamiento del jugador 1 en el primer juego, dado que él jugó cooperar y el jugador 2 jugó defraudar, pues depende de lo que considere la estrategia del jugador 2 y del valor de *W* para el jugador 1. Son muchas las opciones por lo que no tiene caso entrar en detalle.

Para una serie de juegos es necesario hacer unas hipótesis:

1. No hay mecanismos para que un jugador amenace a otro para obligarlo a realizar determinadas jugadas ni para obligarlo a cumplir compromisos.

2. No hay forma de estar seguro de lo que hará el otro jugador en determinada jugada.
3. No hay mecanismos para eliminar al otro jugador ni para salirse del juego.
4. No hay mecanismos para cambiar las recompensas ni las propias ni las del otro jugador.

Bajo estas condiciones, en una serie de juegos, aparece la posibilidad de que los dos jugadores tiendan a la acción cooperar. Un factor clave que afecta a la decisión de cooperar o no, depende del parámetro de actualización *W*. Se supondrá que siempre:

> *W* >1, es decir, que el presente siempre vale más que el futuro (por ejemplo, más valen hoy 100 pesos, que 150 dentro de dos años) y que *W* permanece constante a lo largo de toda la serie de juegos.Es importante señalar que cuando se tiene una serie infinita de valores y que *W* >1, entonces se puede calcular el valor de la suma total de esa serie. Así por ejemplo, el recibir una unidad durante una serie de tiempo infinita cuando *W* es igual a .5 tiene como suma a 2. La forma que se aplica es la siguiente:[8]
>
> Suma de la serie = $X / (1\text{-}W)$

En donde *X* es el valor fijo que se recibe durante cada uno de los periodos de la serie. Ejemplo: si se espera recibir un premio fijo de 3 y el parámetro de actualización W es de 0.6 entonces:

> Suma de la serie = 3 / (1-0.6) = 7.5

Este hecho es muy importante en una serie de juegos repetidos, lo que cuenta para cada jugador no es lo que va a ganar en un juego aislado sino lo que espera ganar en el conjunto de la serie.

Robert Axerold es consciente de que, cuando son muchas las variables (como es el caso del dilema del prisionero repetido, en el que son muchas las estrategias posibles de cada jugador) entonces no elabora

[8] Si el lector no sabe álgebra debe aceptar este hecho sin hacerse cuestionamientos y seguir adelante con la lectura. En caso contrario, cualquier libro elemental de álgebra de series contiene al análisis y la demostración de tal fórmula.

teoremas sino proposiciones que tienen el carácter menos contundente y general que el de un teorema pero que sirven de indicativos válidos importantes para comprender el proceso que se estudia.

Supóngase que *W* es muy elevado para el jugador 1, eso significa que lo que le conviene hacer al jugador 1 depende de lo que supone que el otro va a hacer ya que, como los pagos futuros son elevados, la acción del jugador 2 en el futuro es muy importante y decide el valor de la suma de la serie para el jugador 1. Entonces se tiene que en el juego existen muchas estrategias posibles por ejemplo: "No cooperar" que consiste en siempre defraudar. "Represalia permanente" es cooperar hasta que el adversario deje de hacerlo. "Toma y daca" o sea, cooperar siempre hasta que el otro defraude, defraudar luego y cooperar en la siguiente jugada hasta que el otro defraude y así sucesivamente. En las proposiciones que se hacen sobre el dilema del prisionero en series repetidas, las siguientes hipótesis no son necesarias:

1. No es necesario que los premios que pueden recibir los jugadores sean comparables. Ejemplo: un jugador puede estar recompensado en dinero y un político (el segundo jugador) por algún puesto.
2. Los pagos no tienen por qué ser simétricos. El ejemplo propuesto en los cuadros (matrices) presentados anteriormente, hacían simetría sólo por comodidad del ejemplo.
3. Los premios no requieren una escala absoluta, solamente requieren que los premios de cada jugador sean comparables entre sí.
4. Los premios de los jugadores no tienen por qué ser positivos o negativos para el resto de la sociedad.
5. "*No hay necesidad de suponer que los jugadores sean racionales. No es preciso que estén tratando de hacer máximas sus remuneraciones. Sus estrategias pueden ser meros reflejos de formas de proceder habituales, de reglas prácticas, instintos, hábitos o de la imitación*"[9] [1986:28] (el énfasis es nuestro).

[9] Hemos subrayado esta cita del libro de Robert Axelrod por efecto de su importancia. El no requerimiento de maximización de ganancias o premios se aleja de la hipótesis de la teoría económica neoclásica que tiene como fundamento central la maximización de ganancias. Al no requerirse la maximización, hay un fuerte acercamiento a las conductas humanas observadas por los antropólogos en sus trabajos de campo. No se debe pensar que el jugador es tonto o no racional; el jugador cuenta y hace cálculos pero sólo busca

6. "Ni siquiera es necesario que las acciones efectuadas por los jugadores correspondan a elecciones conscientes. Una persona que en ocasiones devuelve favores, y en ocasiones no, puede no estar pensando en que estrategia está aplicando. No hay en absoluto necesidad de suponer que la elección es deliberada" [*Ibídem.*:28]. Este análisis se ha aplicado incluso a la biología bacteriana.

La pregunta clave a resolver es cuando el dilema del prisionero se establece en una sola jugada y la estrategia más conveniente para ambos jugadores es la de defraudar, entonces, cuando hay una serie de muchas jugadas el defraudar ¿seguirá siendo la estrategia más conveniente?

Se han realizado torneos computarizados en los cuales compiten entre sí diferentes estrategias sean éstas poco elaboradas o muy elaboradas. El resultado de estos torneos es sorprendente. En el primer torneo al que hace referencia el libro de Axerold, participaron 14 concursantes que, partiendo de distintas disciplinas: psicología, economía, ciencias políticas, matemáticas y sociología, elaboraron programas para jugar el prisionero con diversas estrategias y distintos grados de complejidad de los programas. Lo interesante es que fue el programa más sencillo con la estrategia más simple Toma y Daca, el que resultó el triunfador. Cooperar cuando el otro coopera y defraudar si el otro defrauda.

Se hizo una lista de las propiedades que tenía cada programa y del lugar que éstos lograron. "Sorprendentemente, existe una propiedad única y específica que distingue a las reglas de juego participantes que alcanzaron puntuaciones relativamente elevadas de las que alcanzaron relativamente puntuaciones bajas. Es la propiedad de portarse decentemente; es decir, de no ser nunca la primera en no cooperar. Aquí llamaremos decentes a tales reglas" [*Ibídem.*:42] (subrayado en el original).

Hubo tres estrategias que no se presentaron en el torneo pero que por experiencia en otros torneos, se sabe que hubiesen tenido un buen desempeño. Ellas son:

1. Es un Toma y Daca modificado en el que no se castiga con defraudar inmediatamente a todo defraudar del contendiente sino

---

ganancias que considere adecuadas aunque no sean las máximas posibles. Lo mismo sucede con las estrategias; como lo han observado los antropólogos, las estrategias no suelen provenir de un elaborado cálculo sino simplemente de hábitos, costumbres, imitaciones, instintos y también de cálculos más o menos elaborados.

que, para que se ejecute un defraudar, se requiere que el otro juegue dos veces seguidas defraudar. Es un Toma y Daca más indulgente. El resultado es que ser menos indulgente que toma y daca, no conduce a mejores resultados.

2. La técnica Prospectiva que se inspira en técnicas de inteligencia artificial que se suelen usar en programas de ajedrez.
3. Es una Downing modificado. La estrategia Downing consistió en buscar comprender la estrategia del adversario para luego tratar de quedarse con el máximo posible jugando defraudar en los momentos adecuados. Para el caso se usa el cálculo de probabilidades en base a las jugadas ya hechas por el adversario. Downing es una estrategia refinada pero que tiene el problema de que en toda la parte inicial del juego como no se conoce la estrategia del otro, se producen jugadas muy desacertadas. La modificación consiste en que había que suponer que en un inicio, los otros jugadores iban a portarse cooperativos en un inicio.

Una de las ventajas de Toma y Daca es que no es fácil aprovecharse de ella. "Toda regla que intente aprovecharse de Toma y Daca no logrará sino perjudicarse a sí misma. Toma y Daca se beneficia de su propia inexplotabilidad porque se cumplen tres condiciones:

1. La probabilidad de encontrarse con Toma y Daca es elevada.
2. Una vez que se produce el encuentro, Toma y Daca es fácil de reconocer.
3. Una vez identificada, es fácil apreciar la inexplotabilidad de Toma y Daca.

La inexplotabilidad de Toma y Daca es fácil de comprender ya que si alguien quiere aprovecharse de ella jugando defraudar, el resultado es que Toma y Daca responde también con defraudar.

Supóngase ahora que un grupo de estrategias establecidas por programas diferentes se encuentran interactuando en un momento determinado y que un individuo comienza a establecer una nueva estrategia que ofrece más posibilidades de premios que las establecidas. El resultado es que esta nueva estrategia denominada "estrategia mutante" tiende a invadir a la población si los premios que obtiene son mayores que lo que se podría denominar individuos típicos[10]. Se dice que una estrategia

es "colectivamente estable" cuando no puede ser invadida por ninguna otra estrategia.

Hay que recordar que la memoria que requiere Toma y Daca es mínima ya que esta estrategia coopera en la primer jugada y luego hace lo mismo que el otro, por eso solo requiere recordar la jugada anterior del otro.

El resultado es que Toma y Daca tiende a ser una estrategia invasora y que, cuando se impone, tiende a ser estable.

Con estos elementos, Axerold llega a lo que él denomina una proposición.

> Proposición 2.[11] La condición necesaria y suficiente para que Toma y Daca sea colectivamente estable es que el valor de *W* sea suficientemente grande.

Es evidente que si el valor que se atribuye a los premios futuros es pequeño, entonces los premios futuros interesan poco y por ende, la mejor estrategia es defraudar en las primeras jugadas ya que con esto se obtiene lo deseado y lo que viene después tiene poco interés. Por eso para que la cooperación se imponga:

> Proposición 3. Cualquier estrategia que pueda ser la primera en cooperar podrá llegar a ser colectivamente estable si, y solamente si, *W* es suficientemente grande [*Ibídem.*:67].

Posteriormente el análisis llega a otra proposición muy interesante:

> Proposición 7. Si una estrategia decente no puede ser invadida por un único individuo, tampoco podrá ser invadida por un grupo apiñado [*Ibídem.*:73].

Se considera que un grupo apiñado es uno en el que se practica la misma estrategia entre los miembros del grupo y de los miembros con otros externos a él.

El análisis de los juegos repetidos es aun muy rico pero con lo establecido hasta este punto, es suficiente para lograr tres conclusiones importantes: Son conclusiones que se deducen del análisis de Axerold.

[10] Este tipo de análisis es el que se ha usado para resolver problemas de evolución siguiendo la teoría de juegos.

[11] La Proposición 1 no se presenta en este artículo.

1. Cuando el mismo juego del prisionero se juega una vez, se suele imponer la estrategia egoísta de defraudar, en cambio cuando el mismo juego se juega en forma repetida y los jugadores están obligados a mantenerse en el juego, el resultado es completamente diferente, ya que la mejor estrategia es una que contiene fuertes dosis de cooperación.
2. Cuando se trata ya no de un juego entre dos personas sino de interacciones entre varios individuos estén o no agrupados, la estrategia ganadora se propaga entre muchos de los otros concurrentes y puede llegar a constituir un grupo colectivamente estable. La invasión a un grupo colectivamente estable basado en estrategias de cooperación es difícil.
3. No es necesario suponer racionalidad ya que la memoria de Toma y Daca es elemental y su proceso también lo es.

Conclusiones

El dilema del prisionero como solución al enigma del Don

Debe notarse que desde el punto de vista antropológico, la estrategia Toma y Daca corresponde estrictamente hablando, a la relación dar, recibir y reciprocar, que se estudió en la primer aparte de este artículo. Lo importante a recalcar es que, para el éxito de Toma y Daca no se toma en cuenta en ningún momento la existencia de un posible entorno cultural ni que los elementos que van en juego en el dilema del prisionero sean o no sagrados; ni la posible existencia del *hau* o del *mana*. Los resultados del juego corresponderían más bien a lo que señala Lévi-Strauss de que el devolver es un hecho normal en todo proceso de comunicación aunque el resultado final del análisis realizado sobre el dilema del prisionero, en el sentido de que la cooperación conduce a la cooperación, sorprendería al mismo Lévi-Strauss, ya que el juego de cooperación se impone en seres unicelulares carentes de conciencia, autoconciencia y cultura como lo muestra la aplicación del juego del prisionero al análisis de la evolución. Así, una comunicación que no pasa por las mediaciones del lenguaje humano y por ende, ajena a la cultura, puede imponer a la larga a los seres vivos, estructuras de comunicación y además, los seres que adoptan estos sistemas de cooperación son los que más posibilidades tienen de salir adelante en los procesos evolutivos.

Estos análisis no sólo configuran un fuerte golpe para todos los análisis que hacen del egoísmo la fuerza vital sino que son una aclaración extra para la solución del enigma del don.

La conclusión es simple, entre los individuos vivos una cierta forma de cooperación tiende a establecerse y con ella el don como uno de sus múltiples instrumentos.

Es evidente que el análisis de la teoría de juegos no niega sino que únicamente complementa el conjunto de trabajos antropológicos que se han hecho sobre el don.

Al finalizar la primera parte del artículo, la referida al análisis antropológico, se había llegado a la conclusión que la parte relativa al don de bienes no sagrados entre hombres, no quedaba suficientemente explicada. Ahora, con el dilema del prisionero en series repetidas, queda claro que cuando los jugadores (los que participan en dar, recibir, reciprocar) interactúan entre sí durante periodos largos, como es el caso en los que se presenta el don,[12] la conveniencia (consciente o inconsciente) de los jugadores conduce a cooperar, es decir, a reciprocar. Por ende, hay una fuerte tendencia entre los seres vivos a cooperar (reciprocar en los términos antropológicos del don).

De esta forma, con la teoría de juegos del prisionero se puede cubrir el vacío que dejaba la teoría antropológica. Más aun, la tendencia a cooperar (reciprocar) se debe agregar a los intercambios con objetos sagrados y/o cuando sólo se otorga el usufructo de los objetos (sagrados o no). Las relaciones entre los individuos y su lógica se repiten necesariamente, en las relaciones con los seres sobrenaturales o con la naturaleza. La tendencia a cooperar se extiende a todos los tipos de dones en que el hombre participa.

Cuando a la tendencia a cooperar entre seres vivos que se interrelacionan se agregan las necesidades que tiene un grupo para sobrevivir que dependen en mucho de la existencia de un lazo social; cuando se toma en cuenta el imperativo cultural de integración grupal; cuando se toman en cuenta creencias de tipo *mana* o *hau*; cuando se toma en cuenta la diferencia entre la propiedad y el usufructo; cuando se comprende el papel que tienen los objetos sagrados y en fin, cuando se explican las creencias sobre seres sobrenaturales y la deuda de origen que los seres

[12] En la gran mayoría de los casos los dones se ofrecen con quien ya se tiene o se busca tener un lazo social duradero.

humanos creen tener y cuando se estudia a las relaciones sociales en que realmente vive el sujeto para observar que le son necesariamente opacas y que además, el hombre tiende a divinizar una parte de sus propias relaciones y a enajenarse frente a ellas. Cuando todo esto se toma en cuenta en una unidad analítica, entonces se comienza a pasar de la teoría de juegos matemática a la comprensión de una parte, sólo de una parte, pero de una parte importante, de lo que es el ser humano.

En este ensayo se han conjugado resultados del análisis de la antropología, de la neurociencia y de la teoría de juegos. Como conclusión final consideramos que la interdisciplina puede ser necesaria para comprender al individuo tal y como lo consideró Mauss: como un hecho social total.

Bibliografía

Axerold, Robert

1986 *La evolución de la cooperación. El dilema del prisionero y la teoría de juegos*, Madrid, Alianza Editorial.

Alleau, René

1989 *La science des symboles*, París, Payot.

Durand, Gilbert

2000 *Lo imaginario*, Barcelona, Ediciones del Bronce.

Edelman, Gerald M.

2004 *Plus vaste que le ciel. Une nouvelle théorie générale du cerveau*, París, Odile Jacob.

Educa Books

2005 *Le Petit Robert. Dictionnaire de la Langue Française*, Versión en CD-ROM.

Eliade, Mircea

1955 *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus.

Godelier, Maurice

1996 *L'énigme du don*, París, Fayard.

Leach, Edmund

1978 *Cultura y Comunicación. La lógica de conexión de los símbolos*, México, Siglo XXI.

Lévi-Strauss, Claude

1968 "Introduction a l´oeuvre de Marcel Mauss", en M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, París, Presses Universitaires de France.

Mauss, Marcel

1968 "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques" en M. Mass, *Sociologie et Anthropologie*, París, Presses Universitaires de France.

Mendoza Ontiveros, Martha Maribel

2003 "Donar a los hombres, donar a los dioses. Los dones en el Acolhuacan septentrional", tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, México, UAM Iztapalapa.

Orléan, André

1994 "Sur le rôle respectif de la confiance et de l'intérêt dans la constitution de l'ordre marchand", *Revue du Mauss*, no. 4, pp. 17-36.

Tarot, Camille

1999 *De Durkheim á Mauss. L'invention du symbolique*, Paris, La Décourvete/MAUSS.

Antropología y Simbolismo. Se terminó de imprimir en diciembre de 2007 en los talleres de Editorial Emahia s. a. de c. v. en papel bond de 90 gramos en tipo Fairfield LH de 10 puntos. El tiraje consta de 500 ejemplares. La edición se realizó en el Departamento de Publicaciones de la enah. El diseño y la revisión editorial estuvieron a cargo de Miguel Ángel Arroyo Rosales, la formación a cargo de Gabriel Francia, la correción de estilo, a cargo de Katia Vanessa López González y el cuidado de la edición a cargo de Hilda Jiménez Reséndiz.